JÓVENES ANTIFRANQUISTAS

(1965-1975)

Eugenio del Río

CATARATA

Índice

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1. TIEMPO DE CONVERSIONES JUVENILES

CAPÍTULO 2. ARISTAS IDEOLÓGICAS DE AQUELLA CULTURA POLÍTICA

CAPÍTULO 3. UN MARCO INTERNACIONAL PROPICIO PARA LA DESMESURA IDEOLÓGICA

CAPÍTULO 4. LA SOCIEDAD ESPAÑOLA Y LA CRISIS DEL FRANQUISMO

CAPÍTULO 5. EL INFLUYENTE Y HETEROGÉNEO CATOLICISMO ESPAÑOL DE LOS AÑOS SESENTA Y SETENTA

CAPÍTULO 6. SEDIMENTOS IDEOLÓGICOS DEPOSITADOS EN LA NIÑEZ Y EN LA ADOLESCENCIA

CAPÍTULO 7. INCISO SOBRE UN ITINERARIO PERSONAL

CAPÍTULO 8. ALTA TEMPERATURA IDEOLÓGICA. EL REFUGIO MARXISTA

CAPÍTULO 9. LA IMPUGNACIÓN TOTAL DE LO EXISTENTE Y EL PROYECTO UTÓPICO COMO PROCEDIMIENTO

CAPÍTULO 10. MINORÍAS SALVADORAS

CAPÍTULO 11. LOS COMPLEJOS VÍNCULOS ENTRE EL BIEN Y EL MAL

NOTA FINAL

APÉNDICE

APÉNDICE 1. LA ÚLTIMA GENERACIÓN ANTIFRANQUISTA

APÉNDICE 2. LA EXPERIENCIA DE LA REVOLUCIONARIZACIÓN IDEOLÓGICA EN EL MOVIMIENTO COMUNISTA

APÉNDICE 3. EL FINAL DEL SILENCIO

APÉNDICE 4. INDAGACIONES NECESARIAS

FECHAS SIGNIFICATIVAS

ÍNDICE ONOMÁSTICO

NOTAS

EUGENIO DEL RÍO

Donostia-San Sebastián, 1943. Perteneció a ETA a mediados de los años sesenta del siglo XX. Entre 1975 y 1983 fue secretario general del Movimiento Comunista. En la actualidad es editor de www.pensamientocritico.org. Ha publicado una quincena de libros, la mayor parte en la editorial Talasa. Entre ellos figuran: La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1993), La izquierda. Trayectoria en Europa occidental (1999), Poder político y participación popular (2003), Izquierda y sociedad (2004), Crítica del colectivismo europeo antioccidental (2007), Pensamiento crítico y conocimiento. Inconformismo social y conformismo intelectual (2009), De la indignación de ayer a la de hoy (2012) y Liderazgos sociales (2015).

Eugenio del Río

Jóvenes antifranquistas

(1965-1975)

CATARATA

DISEÑO DE CUBIERTA: MIKEL LAS HERAS

© EUGENIO DEL RÍO, 2023

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2023
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

JÓVENES ANTIFRANQUISTAS
(1965-1975)

ISBNE: 978-84-1352-826-7
ISBN: 978-84-1352-793-2
DEPÓSITO LEGAL: M-23.706-2023
THEMA: 3MPQ-ES-A/JPWQ

IMPRESO POR ARTES GRÁFICAS COYVE

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

INTRODUCCIÓN

En estas páginas trataré de un hecho que ocupó un lugar especial en la historia de la actividad antifranquista. Me refiero a la incorporación de miles de jóvenes a la lucha contra el Régimen en los años sesenta y en la primera mitad de los setenta, lo que vino a rejuvenecer y a reforzar el antifranquismo.

El presente ensayo es el fruto de reflexiones que han ido incubándose prolongadamente, a lo largo de más de tres décadas, en las que fui reuniendo notas y materiales de referencia cuya huella se deja ver en estas páginas.

Admito que ninguno de los vocablos que tengo a mano para adjetivar aquella hornada antifranquista es tan apropiado como sería de desear. *Izquierda radical* es sumamente ambiguo. El adjetivo *radical* se suele aplicar tanto a una parte de la izquierda como a otra de la derecha. Otro tanto se puede decir de *extrema izquierda*: carece de la precisión necesaria; nos dice poco sobre su contenido ideológico. Otra posibilidad es *izquierda revolucionaria*. Tiene a su favor que era el nombre que se daban las organizaciones a las que aludiré. Nos indica el deseo de quienes empleábamos ese término de que un día triunfara una revolución. Aunque tuviéramos ese anhelo, no quiere decir que nuestra acción real estuviera contribuyendo a alcanzar tal objetivo. Era más bien una forma de identificarnos y de reconocernos. Sea como fuere, a falta de una palabra satisfactoria, y con estas reservas, me veo obligado a recurrir a estos términos.

En este libro no consideraré el conjunto de aspectos de la emergencia de esta nueva realidad (*radical, extrema, revolucionaria*). Me centraré en los

territorios ideológicos en los que acampó esa parcela de la juventud.

La llegada de esta ola juvenil se dejó sentir en muchas estructuras: Partido Comunista de España, asociaciones católicas, instituciones culturales, plataformas sindicales, grupos nacionalistas diversos, y también en las nuevas organizaciones de la extrema izquierda.

El presente estudio está dedicado a estas últimas[1], aunque sin olvidar que, por razones diversas, como es la variada implantación territorial de unas y otras, el radicalismo juvenil de esos años no se expresó solo a través de las nuevas organizaciones de extrema izquierda, sino que arraigó también en otras organizaciones, como el Partido Comunista, o en asociaciones católicas, como la Juventud Obrera Cristiana (JOC) o las Vanguardias Obreras (VO).

Así pues, el objeto de este trabajo es el radicalismo ideológico de los jóvenes que se incorporaron a la lucha antifranquista en su última etapa: en los años sesenta del siglo XX y en la primera mitad de los setenta.

Aquellos hombres y mujeres constituyeron una minoría de la juventud española sumamente activa en esos años en los que se intensificó la labor de la oposición al franquismo[2] y en los que brotó una constelación de organizaciones clandestinas.

Hasta entonces, el Partido Comunista había conseguido encuadrar a la mayor parte de quienes optaron por organizarse para combatir al franquismo.

Pero las nuevas organizaciones, de manera general, se definieron como revolucionarias y se autoubicaron *a la izquierda* del Partido Comunista.

La primera de las nuevas fuerzas radicales, el Frente de Liberación Popular (FLP o *FELIPE*) —y las correspondientes catalana (Front Obrer Catalá, FOC) y vasca (Euskadiko Sozialisten Batasuna, ESBA)—, tuvo su origen en los años anteriores, concretamente en 1958, y se mantuvo viva hasta 1969[3].

Pero fue en la segunda mitad de los años sesenta y en la primera de los setenta cuando se produjo una eclosión más amplia de nuevas organizaciones.

El Partido Comunista de España (marxista-leninista) reunió, en 1964, a cuatro grupos escindidos del Partido Comunista de España. Tanto por su vocación de *reconstruir* el viejo PCE, como por su composición,

comparativamente menos juvenil que la de las organizaciones que mencionaré ahora, representó un fenómeno a caballo entre las experiencias anteriores del PCE y las de la nueva izquierda radical.

Desempeñaron un papel destacado en este último conjunto el Partido Comunista de España (Internacional), PCE(i), cuyo núcleo principal procedió del PSUC y del que nació el Partido del Trabajo (PTE)[4]; el Movimiento Comunista (MC); la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT)[5]; la Organización de Izquierda Comunista (OIC)[6]; la Liga Comunista Revolucionaria (LCR); la Organización Comunista de España – Bandera Roja (OCE-BR), escisión del PSUC; el Partido Socialista de los Trabajadores (PST); el Partido de Unificación Comunista de las Islas Canarias (PUCC); Unificación Comunista de España (UCE); etc. Con una orientación marxista y nacionalista, se constituyó en Galicia la Unión do Povo Galego (UPG). Habría que incluir aquí también a una parte de ETA en los periodos de la IV, de la V y de la VI Asambleas. En ellas se percibían elementos ideológicos característicos del nacionalismo vasco tradicional junto con ideas marxistas respecto al capitalismo y a la clase obrera.

Casi todas estas organizaciones guardaban relación con alguna de las corrientes de ideas en las que estaba dividido el marxismo en el mundo.

Esos grupos eran concebidos por sus propios miembros como eminentemente políticos, y lo eran en tanto que su labor principal era combatir al régimen franquista, lo que no quiere decir que esta fuera su única dimensión; tenían también otras que iban más allá. Su empeño no se agotaba con la destrucción del franquismo; incluía la aspiración a alcanzar una sociedad socialista o comunista.

La acción de estas organizaciones tuvo indudables efectos políticos, aunque sea difícil calibrar sus magnitudes. Con nuestra existencia como fuerzas organizadas, con nuestra acción movilizadora, con la extensión de nuestra labor asociativa en fábricas, barrios, en la universidad… acrecentamos las energías útiles para combatir al Régimen y agudizamos su crisis.

Así y todo, aunque llamábamos *partidos* a nuestras organizaciones, no

podían serlo en el sentido en que lo son los partidos políticos en las democracias liberales, especializados en las funciones propagandística, electoral, representativa, institucional y de gestión de los asuntos públicos.

Bajo el franquismo eran más que restringidos los márgenes para la acción política institucional. La política de las organizaciones clandestinas tenía poco que ver con la que se practica en un marco democrático-liberal. Su actividad consistía en difundir mensajes críticos, impulsar protestas, movilizar a favor de demandas sociales o políticas, organizar a la gente en estructuras eficaces en su actividad y capaces de resistir las embestidas represivas de la policía.

No obstante, en los años setenta se fue fraguando una situación parcialmente diferente. El desarrollo de las movilizaciones, el creciente desprestigio del franquismo, la revolución portuguesa del 25 de abril de 1974, auspiciaron debates públicos sobre el futuro del sistema político, debates que se redoblaron en 1975 ante la previsiblemente próxima desaparición de Franco.

El campo de la política se expandió mediante el aumento de tribunas de todo tipo en las que se desplegaban las discusiones sobre los problemas de España y su futuro; se constituyeron organismos políticos en los que se agruparon las fuerzas de la oposición; se formularon demandas, no ya para un largo plazo indeterminado, sino para el presente.

Se pusieron sobre la mesa la cuestión de la *ruptura democrática*, las relaciones entre los partidos de izquierda, las reivindicaciones nacionales sobre todo de Cataluña y de Euskadi, la amnistía para los presos políticos… En poco tiempo se dibujó un ámbito para una acción política como no había existido anteriormente. Las organizaciones de la izquierda radical —aunque no todas en igual medida— se hicieron presentes en estos espacios incipientes, con propuestas que, de hecho, no estaban inspiradas ni por sus *líneas políticas* a largo plazo ni por sus *programas máximos*.

Estos últimos elementos constituían una curiosa esfera política. Correspondían a la concepción de la revolución que preconizábamos. Ahí se incluían las grandes alianzas sociales, los pasos a dar en una hipotética crisis

de suma gravedad, las formas de lucha que estimábamos necesarias, los principales objetivos a alcanzar para cimentar una *nueva organización social*. Todo esto era objeto de debates en cada organización y entre los distintos grupos.

De hecho, aunque se suponía que debían servir para orientar la acción, estos documentos generalmente tenían insuficientes puntos de contacto con la situación de aquellos años y con la propia actividad, por lo que surtían escasos efectos sobre esta última.

Que aquellos textos sirvieran poco para guiar efectivamente la actividad no quiere decir que no fueran eficaces en algún sentido.

Podían tener cierta eficacia como contrapuntos críticos de la realidad existente y como una vía para defender valores alternativos. También podían tenerla en un terreno distinto del que aparentemente les correspondía. Resultaban útiles sobre todo para definir la identidad colectiva, la de los partidarios de esas ideas, cohesionar al propio grupo y diferenciarse de los demás.

Como lo que se postulaba estaba fuera de nuestro alcance, se podía soñar libremente sin que la experiencia práctica pudiera venir a quitarnos la razón. Eran artefactos literarios, de ficción, que tenían su peso en el imaginario de estas organizaciones. Aunque flotaban en un plano etéreo, valieron para constituirlas como entidades reales y operativas. Disponer de instrumentos de este tipo (*línea política*, *programas máximos*) venía a ser una de las condiciones de su existencia.

En aquellos grupos se registraba un fuerte impulso ideológico, aunque no en todos con la misma densidad[7]. Algunas organizaciones estuvieron más *ideologizadas*, como ocurrió con el MC, mientras que otras fueron más *políticas* y seguramente, si no me equivoco, estuvieron menos *sobrecargadas ideológicamente:* PTE, OCE-BR.

En general, se daba importancia a los asuntos ideológicos, en algunos casos también a la formación[8], a la adscripción a alguna de las grandes ideologías de izquierda implantadas en el mundo, a las diferencias ideológicas entre unas organizaciones y otras. Las delimitaciones ideológicas

entre los distintos grupos desempeñaron un papel descollante.

En todas ellas, aunque con variado vigor, se registraba una combinación entre una esfera ideológica muy ambiciosa y, de otro lado, un campo práctico en el que se aplicaban criterios elementales y funcionales. Esto último afectaba a los sistemas de organización y al funcionamiento clandestino, a la labor en las fábricas y a otros muchos terrenos en los que las grandes ideologías no tenían mucho que decir.

Aquellas organizaciones fueron eminentemente juveniles. Este no es un rasgo menor o secundario, sino altamente condicionante de lo que fueron.

Quienes asumimos las principales responsabilidades en la mayor parte de aquellas organizaciones no fuimos acompañados por miembros de generaciones anteriores. En muchos casos, no teníamos mentores mayores. Carecíamos de experiencia en empeños como los que estábamos acometiendo. Tuvimos que partir desde cero, lo que propició que imitáramos otras experiencias (o la idea que nos hacíamos de ellas, no siempre fiel al original). Nuestra percepción de la sociedad tenía grandes lagunas. Nuestra conciencia histórica resultaba muy insuficiente. Por no hablar de nuestro conocimiento de la historia de las ideas socialistas y comunistas. Sobre este particular leíamos algunos textos de autores influyentes y muy poco los estudios críticos sobre esos mismos autores.

La ubicación en la historia de mi generación antifranquista era bastante diferente de la de la generación anterior. Nacimos después de la guerra y nuestra infancia discurrió en los años cuarenta y cincuenta. No estábamos marcados por la derrota como quienes la habían padecido directamente, pero en bastantes casos la interiorizamos profundamente. La revivíamos, al igual que los desmanes represivos del franquismo. No estábamos inmersos en la misma cultura de la derrota que la generación anterior, pero los hechos que nos precedieron —a veces mitificados— los sentíamos cercanos.

Nuestra voluntad de actuar y la misión asumida de construir organizaciones antifranquistas nos llevó a subestimar las dificultades inherentes a tamaña tarea. Nuestra fuerte determinación nos llevaba a subestimar la envergadura de nuestras propias carencias.

La elaboración de ideas en aquellas organizaciones era obra de jóvenes que, muy frecuentemente, nos dedicábamos a explorar las ideologías preexistentes y la literatura de izquierda coetánea, a tomar de aquí y de allá, sin un sentido crítico apropiado, importando lo que nos gustaba más de cuanto emanaba de los centros ideológicos internacionales, en su mayor parte marxistas de una u otra orientación.

Si hablo de mi experiencia personal, he de recordar que en la segunda mitad de los años sesenta y a lo largo de la década de los setenta, recibí influencias, sucesivas o simultáneas, del marxismo clásico; del guevarismo; de autores destacados de la nueva izquierda europea (Gorz, Mallet, Basso, Mandel…), especialmente en 1966; de Lenin, en 1965 y 1966 y a partir de 1969; de lo que se llamó el *marxismo-leninismo*, en los años setenta; de Mao Tsetung, desde el comienzo de esa década… Este hecho denotaba una encomiable voluntad de búsqueda, pero ponía de manifiesto las carencias de la formación de partida, la falta de capacidad para desenvolverse autónomamente. El resultado fue una indeseable situación de dependencia ideológica que duró bastantes años.

En las organizaciones revolucionarias, el mimetismo respecto a organizaciones históricas o contemporáneas de otros países cobró gran importancia. Esto era muy perceptible en las ideas y el lenguaje. Se registraban procesos de *clonación ideológica*, cada uno de ellos acorde con la ideología por la que se había optado. En las organizaciones radicales abundábamos los *clones ideológicos*. Aunque los procesos ideológicos daban lugar a combinaciones personales variadas, en las que contaban mucho las distintas personalidades, sus inclinaciones, sus aficiones particulares, al igual que la importancia que cada cual concedía a las cuestiones ideológicas.

La dependencia de fuentes ideológicas del pasado o geográficamente lejanas —en ocasiones bastante esotéricas, como ocurría con el maoísmo— coexistía con el afán de disponer de puntos de vista propios en los más diversos terrenos: economía, relaciones internacionales, política, filosofía, lingüística…, lo que daba lugar a debates que muchas veces superaban los conocimientos de los miembros de esas organizaciones pero que

desembocaban en la adopción de ideas que esos colectivos consideraban como algo propio.

Las nuevas organizaciones antifranquistas enrolaron a una parte de la juventud, aunque relativamente pequeña al comienzo y más numerosa al final de la primera mitad de los setenta; formaron un conglomerado muy dinámico; tuvieron un peso creciente en la actividad antifranquista, que resultó rejuvenecida con su presencia, y desarrollaron una labor que, sin duda alguna, ayudó a agravar la crisis final del franquismo.

Bien mirado, el desafío al franquismo de aquellos jóvenes con pocos conocimientos y sin experiencia, pero con una firme voluntad de luchar contra la dictadura, representa un acontecimiento mayor en la historia de aquellos años.

En estas asociaciones ilegales se multiplicaron los gestos de apoyo mutuo y se generaron intensos nexos de solidaridad, grandes amistades, relaciones afectivas asentadas sobre la aventura de iniciarse en *formas de vida poco comunes*. Miles y miles de jóvenes conocieron experiencias que dejaron una impronta duradera.

A fin de cuentas, la pertenencia a estos grupos antifranquistas confirió a muchas personas una causa con la que dar a su existencia un aliciente del que carecía; les suministró ámbitos de sociabilidad; les mostró que poseían capacidades para influir en la sociedad de la que formaban parte; les permitió descubrir las inquietudes y las satisfacciones de la acción; vino a menudo a responder a la humana demanda de sentido para la propia vida.

Aquellas comunidades procuraban una atmósfera que permitía a sus miembros respirar y sobrevivir en un mundo considerado hostil, si bien eso se conseguía al precio de una renuncia a una parte de su libertad y de su autonomía individual.

Quienes integraron estos grupos desplegaron una ingente cantidad de actividades que se prolongaron durante muchos años.

Todo esto fue unido al hecho de que, en esos colectivos, más en unos que en otros, se desplegara un control social agobiante, al tiempo que se alzaban unas barreras ideológicas con *el mundo exterior* que no favorecían la

comunicación y la empatía con quienes se ubicaban extramuros. Los marcos ideológicos fueron tan pretenciosos como dogmáticos. Tenían lugar en estos grupos "relaciones interpersonales que dan la sensación de vivir, en la organización, la síntesis de lo privado y de lo público, del militantismo y de la experiencia personal…" (Michel Wieviorka)[9].

Después de todo, la pertenencia al grupo se convirtió para muchos de nosotros no solo en parte de un compromiso para transformar la sociedad, sino en una necesidad vital[10].

Un rasgo típico de quienes formamos estas organizaciones fue la tendencia a colocarnos en el extremo izquierdo del espectro ideológico. Se puede hablar de *extremismo*, aunque, como he advertido, este término está demasiado manoseado y carece de la necesaria especificidad.

En el prefacio de uno de sus libros, Christopher Hill afirmó algo con lo que me siento identificado al comenzar a escribir estas páginas:

> Al redactar estas líneas me he dado cuenta de que había formulado, con intenciones provocadoras, algunas generalizaciones que no se podían argumentar sin introducir largas digresiones o notas. Como mi objetivo no era el de escribir un libro definitivo, sino, en el mejor de los casos, iniciar la discusión, he dejado sin documentar algunas de estas afirmaciones, con la esperanza de que los lectores, y en especial mis amables colegas, sabrán disculparlo. Me he entrometido en los campos de demasiados expertos para no sentir la necesidad de pedir indulgencia[11].

Hago mías estas palabras de Christopher Hill, por más que en esta ocasión no he sabido cómo prescindir de las notas a pie de página, aunque las incluyo sin la menor pretensión de exhaustividad. Quiero subrayar que este volumen encierra un testimonio personal antes que una indagación histórica, con la habitual carga de referencias documentales.

Las reflexiones aquí contenidas parten de mi experiencia directa y del conocimiento de otras muchas trayectorias personales y colectivas, así como de mi propio proceso de *reconstrucción ideológica autocrítica* desplegado a lo largo de varias décadas, especialmente durante los últimos treinta y tantos años.

El autor de estas páginas arrastra la comprometida condición de *testigo implicado*, con cuanto entraña de ventajas e inconvenientes.

El conocimiento directo de quienes intervenimos en aquel periodo es, con toda seguridad, una buena base de partida, pero choca con unos muros insalvables, entre los que se incluyen los límites de cada biografía particular.

Además, ciertos recuerdos ocupan un lugar desproporcionado en la conciencia de cada cual y en ocasiones nos proveen de una visión distorsionada de episodios pretéritos[12]. Nuestra subjetividad nos abastece de informaciones y de marcos interpretativos útiles, pero, a la vez, siembra el terreno de minas —de *sesgos cognitivos*— que no siempre conseguimos evitar y que entorpecen una percepción lúcida y realista de lo sucedido.

En cada mente se libra un combate interminable entre distintos recovecos de la memoria. Pugnan también incansablemente distintas evaluaciones sobre los errores de cada cual. No es fácil liberarse de la propensión a dejarse dominar por los recuerdos que nos son más favorables: la gestión selectiva de los recuerdos en beneficio propio.

Estamos condicionados por lo que hicimos y por lo que vimos. También por hechos de los que tuvimos noticia indirecta. Y por aquello de lo que hemos sabido más o menos en años posteriores, a través de lecturas o de testimonios diversos.

No es una tarea fácil para quien ha vivido episodios que le han marcado para siempre alcanzar esa *conjunción aceptable entre acercamiento y distanciamiento* a la que se refirió Norbert Elias[13], o hacerse con *el frío sentido de la distancia* que postulaba Max Weber.

Dependemos de nuestros sentimientos acerca de lo que recordamos. Entre ellos, el miedo no es el menor. ¿Miedo a qué, más de medio siglo después? No es de los menores el miedo a poner en cuestión las grandes decisiones tomadas en aquel periodo, o algunos de sus aspectos; o el temor de acabar viendo como reprobables algunas prácticas de las que fuimos responsables, lo que, a su vez, dibuja algunas inquietantes sombras sobre el sentido de la vida de cada cual[14]; miedo también a perder afectos levantados sobre experiencias comunes; miedo a la soledad.

Personalmente, no cuestiono haberme involucrado en la tarea antifranquista. Al contrario: es de lo más valioso que he hecho en mi vida.

Acudo a la frase tópica: *en parecidas circunstancias lo volvería a hacer*. Aunque, añado, que el yo de hoy no lo haría bajo idénticas banderas ideológicas con las que entonces me identifiqué. Pero las banderas ideológicas entonces disponibles eran las que eran y no las que hoy le pueden parecerle a uno preferibles.

En todo caso, comprometerse con la actividad antifranquista era una de las mejores opciones posibles para un joven que se asomaba a la vida de adulto.

Estoy lejos de cualquier *melancolía antifranquista*; trato de no idealizar ni acontecimientos ni a personas. Pero pienso que esa implicación fue algo digno. Tuvo diversos efectos socialmente útiles y trajo consigo varios de los mejores hechos de nuestras biografías. *Sirvió para algo*; creamos problemas al Régimen, contribuimos a deslegitimarlo, agravamos su crisis. Fuimos expresión y agentes del despertar de una sociedad.

En mi conciencia no hay lugar para el arrepentimiento sobre el hecho de haberme embarcado en la acción antifranquista.

Lo que sí siento es que ese compromiso quedara canalizado y orientado por algunas ideas en las que hay mucho de nocivo[15]. Esas ideas dañinas me tuvieron atrapado durante bastantes años, me indujeron a cometer disparates perjudiciales para otras personas y para la sociedad, y tardé bastante tiempo en emanciparme de ellas.

Este libro tiene mucho que ver con todo eso.

No se ha reconocido ni se ha agradecido como debía haberse hecho la abnegada entrega de miles y miles de personas, mayores y jóvenes, mujeres y hombres, a la lucha antifranquista, arriesgando mucho en tal empeño. Fueron las víctimas de una represión cruel que constituyó uno de los rasgos principales del Régimen, empeñado en llevar a cabo una depuración de grandes proporciones de la sociedad española[16].

Nuestra sociedad tiene una deuda de gratitud con aquellas personas que, en muchos casos, ya han ido desapareciendo. Esa deuda no se saldó ni en la Transición —esa fue una de sus lacras— ni en años posteriores.

No se les hizo justicia. Se les trató mal igualándolos en la Ley de Amnistía con los verdugos y los torturadores, como si todos fueran corresponsables,

como se ha solido decir, de *un drama felizmente superado* que, según se afirmaba, *no guarda relación con la España actual*.

Craso error: el crecimiento de la extrema derecha pone de manifiesto las lagunas existentes en el tratamiento del franquismo por parte de la España oficial y los efectos de esas lagunas en la opinión pública.

La deuda de la sociedad se extiende a la generación de los padres de los jóvenes a los que se refiere este libro, víctimas en tantos casos de injusticias sociales, que se mataron a trabajar para que sus hijos salieran adelante y tuvieran la vida de la que ellos no llegaron a disfrutar.

Las generaciones posteriores, las que no crecieron bajo el franquismo, tropiezan con grandes dificultades para captar de una forma veraz y cercana ideas y hechos de una época tan diferente de la actual.

Quienes la vivimos rara vez conseguimos transmitir las peculiaridades concretas de aquel tiempo. En particular, no logramos explicar en qué consistieron nuestros universos ideológicos. Las diferencias entre aquel contexto, en el mundo y en España, y el actual hacen muy difícil dar cuenta de las características de aquel ambiente ideológico.

No es nada sencillo hacer inteligible lo que fue aquella época y cómo fuimos aquellos jóvenes. Las discontinuidades son muy grandes; afortunadamente, en los últimos cuarenta años, la sociedad española ha cambiado mucho. Pero ello implica que falten analogías actuales que suministren asideros para aproximarse al pasado franquista.

Ardua tarea la de adentrarse hoy en aquellas cabezas que fueron las nuestras… incluso para nosotros mismos.

Las críticas que he formulado en escritos anteriores sobre mis propias ideas peor fundamentadas o las que tuvieron peores consecuencias me dejan un poso de insatisfacción. No es que no considere justas esas críticas[17]. Opino que, en general, lo son. Pero se quedan cortas. Falta un eslabón más que consiste en ahondar en *el porqué del éxito que tuvo aquel radicalismo ideológico* entre quienes sucumbimos a su hechizo.

¿Por qué tomamos aquel camino? ¿Por qué nos hicimos revolucionarios? ¿En qué consistió convertirnos en revolucionarios? ¿Por qué actuamos como

actuamos? ¿Por qué llegamos a pensar como llegamos a pensar hace más de medio siglo? ¿Por qué contrajimos unos compromisos que han dejado su huella en muchas vidas hasta hoy? Y, para no dejar fuera algo fundamental, ¿qué piezas ideológicas y metaideológicas había ya en nosotros que nos condujeron a abrazar esos ideales, esos propósitos, esos criterios, esas perspectivas, las mejores y las peores? (Y que, en mayor o menor medida, permanecieron en nosotros cuando abrazamos otra ideología).

Estas preguntas me vienen pisando los talones desde hace años.

No es suficiente la simple constatación de que sustituimos unas ideas por otras al *convertirnos en revolucionarios*, porque solo las sustituimos en parte.

Insisto: *¿qué se había almacenado en nosotros que facilitó esa conversión? ¿Qué llevábamos dentro que la impulsó y la hizo posible?*

Estas son algunas de las preguntas que están en el origen de este libro.

Si nos adentramos en estos territorios, daremos con hallazgos no siempre reconfortantes pero que, a mi juicio, es deseable conocer y *digerir*.

Afrontar estos interrogantes nos lleva inevitablemente al terreno de los itinerarios personales, insertos usualmente en lo que Norbert Elias llamó *procesos no planificados*. Los recorridos vitales de los jóvenes antifranquistas revolucionarios son muy diversos, pero, así y todo, a medida que ahondamos en ellos, descubrimos elementos comunes más o menos presentes en muchos itinerarios. El del presente libro será un ejercicio con aspectos marcadamente individuales, pero también con pronunciadas dimensiones colectivas.

El conocimiento de lo que habitaba en las mentes de aquellas personas que fuimos no es empresa fácil. Las imágenes producidas para nuestro propio consumo, al igual que las construcciones literarias de las que nos servimos en aquel tiempo —que incluían lenguajes peculiares—, hacen imprescindible una escarpada labor interpretativa que descifre las ideas realmente operativas más allá de la literalidad de los textos.

En este libro espero poder sugerir algunas pistas para conocer lo que se albergaba en las mentes de los jóvenes que contribuimos a dar un nuevo impulso al antifranquismo en el último periodo de la existencia del régimen de Franco.

En este viaje habrá algunas paradas que apenas vislumbraba antes de iniciarlo. Otras merodean entre mis neuronas desde hace mucho tiempo.

Una vez más he podido comprobar que las revueltas se expresan a través de ideas, referencias, recursos culturales y herramientas del lenguaje propios del marco contra el que se producen esas revueltas. No es nada raro; así ha sucedido con muchas de las rebeldías que se han sucedido en la historia.

Las *ideas nuevas* tienen algo de nuevo, al tiempo que se levantan sobre pilares anteriores. Detrás o debajo de valores, sentimientos y actitudes revolucionarias asoman valores, sentimientos y actitudes que estaban ya ahí cuando aún no éramos revolucionarios. Al observar las influencias subyacentes en el horizonte radical juvenil de los años sesenta y setenta topamos a menudo con elementos relacionados con el catolicismo, principalmente, y, secundariamente, con el adoctrinamiento político franquista —que en los años cincuenta había perdido parte de la presencia que había tenido anteriormente—, y también con la influencia del medio familiar y de las generaciones anteriores.

Muchos fuimos cajas de resonancia de ideas que venían de nuestra educación católica, aunque no en todos los casos tuvieron la misma penetración ni sus efectos duraron lo mismo. La irradiación ideológico-política de los autores franquistas, por su parte, salvo en pequeñas minorías, tuvo un impacto mucho menor. Pero esta constatación sobre la dependencia de *lo nuevo* respecto a *lo viejo* no descalifica a las *ideas nuevas dependientes de las viejas*. No es suficiente constatar la coincidencia entre ciertas ideas cristianas y otras revolucionarias para impugnar las segundas.

No basta con comprender que en las ideas de aquella generación revolucionaria resonaba el eco de la formación católica y de la religiosidad de la época. Ese es solo un primer paso. Cada idea debe ser considerada y enjuiciada por su consistencia intelectual, por su valía y por las dinámicas que impulsa. Su origen no las hace a todas ellas rechazables. Y, como habrá ocasión de comprobar, algunas de aquellas influencias surtieron efectos diversos, beneficiosos y dañinos, y ambas cosas a la vez.

Termino estas líneas introductorias advirtiendo que no trataré en este

volumen del devenir de aquellos jóvenes radicales en las décadas posteriores.

Bastantes de ellos fueron dejando atrás sus aspiraciones juveniles y abandonaron sus compromisos anteriores, ya sea para alejarse de la acción política, ya sea para incorporarse a otras opciones políticas con mayor respaldo social. También los hay que trasladaron su actividad al ámbito social, en diversas organizaciones no gubernamentales, en los nuevos movimientos sociales o en el sindicalismo.

No faltan quienes declaran mantenerse fieles a sus ideales juveniles, aunque son muy pocos quienes postulan proyectos de revolución social o se muestran activos en la defensa y difusión de su ideología anterior.

CAPÍTULO 1
TIEMPO DE CONVERSIONES JUVENILES

> No estamos destinados a convertirnos en esto o aquello, a entender el mundo de esta o aquella manera; hemos nacido como manojos de posibilidades abiertas e indeterminadas.
>
> AGNES HELLER

Esta es una historia en la que proliferan las *conversiones* y los *conversos*.

La palabra *conversión* ha servido preferentemente para designar el paso de una confesión a otra, o del ateísmo o el agnosticismo a una religión. Sin embargo, existen conversiones diferentes.

Por ejemplo, la que llevó al comunismo a muchos socialistas tras la revolución rusa de 1917 o las que han movido a mucha gente a abrazar el independentismo catalán en los últimos años.

Las conversiones que estoy comentando no consistieron en el paso de una religión a otra. En los años de los que estoy hablando, de lo que se trató fue de que bastantes jóvenes se adhirieron, muchas veces de manera acelerada y otras muchas de manera más lenta, a ideologías sociopolíticas radicales que entonces pululaban por el mundo.

He de empezar por recordar que aquellas conversiones juveniles no fueron *conversiones forzadas*.

Roger Bartra se detuvo en las de este tipo que se sucedieron en Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Reproduzco algunas de sus palabras:

> Me refiero a los cambios que ocurrieron a raíz de la Segunda Guerra Mundial y que afectaron a millones de personas, especialmente en Europa.
>
> […] Al terminar la Segunda Guerra Mundial, millones de personas se encontraron viviendo en territorios destrozados y bombardeados, sujetos al control de los ejércitos aliados que derrotaron al

nazismo y al fascismo. A esta población se agregaron grandes masas de personas desplazadas que provenían de los campos de concentración y de los centros de trabajo forzado, pero también de los ejércitos derrotados que se rendían en los países que los nazis habían invadido.

[…] En medio de este caos transcurrieron grandes procesos de reconversión masiva. En los territorios ocupados por el Ejército Rojo se procedió a la construcción forzosa de Estados socialistas y a desmantelar los sistemas políticos anteriores. En las zonas ocupadas por los aliados occidentales (Inglaterra y Estados Unidos) se iniciaron procesos para sustituir los poderes fascista y nazi por Gobiernos de orientación democrática. Todo esto significó que millones de personas quedaran súbitamente sujetas a regímenes nuevos que no procedían de las situaciones inmediatamente anteriores. El entorno completo cambió y las personas tuvieron que adaptarse a nuevas realidades[18].

Pierre Hadot, por su parte, se interesó por las *conversiones forzadas violentas*:

Cuando la fuerza, política o militar es puesta al servicio de una religión o ideología particular, se tienden a utilizar métodos violentos de conversión, que pueden llegar a niveles intensos en mayor o menor grado, desde la propaganda hasta la persecución, la guerra de religión o la cruzada. La historia está repleta de episodios sobre tales conversiones forzosas, desde la conversión de los sajones impuesta por Carlomagno, pasando por la guerra santa musulmana, la conversión de los judíos en España o las persecuciones a los protestantes por Luis XIV, y eso por no hablar de los modernos lavados de cerebro[19].

Entre las *conversiones masivas* del siglo XX ha merecido justificada atención la que tuvo lugar en la Alemania hitleriana, que no fue solamente una conversión forzada[20].

Las conversiones de las que estoy hablando en estas páginas no están entre las forzadas. Fueron el resultado de búsquedas personales, si bien con importantes apoyos colectivos y, eso sí, dependientes de focos ideológicos influyentes.

CONVERSIONES MUY DENSAS

A los efectos de este trabajo, entenderé por *conversión* una mutación de cierta envergadura del universo ideológico de una persona que impregna aspectos relevantes de su identidad y de su conducta. Incluye un proceso mental y el tránsito a una esfera intelectual y moral, que abarca unas ideas, unos

criterios, unos valores y una forma de entender el mundo.

Digo *mutación de cierta envergadura*; esa fue la que algunos conocimos en los años sesenta del siglo XX: una transformación que ejerció una influencia notable en nuestras vidas. Recuerda la ola de metamorfosis ideológicas que se registraron en la década de los años treinta, de las que habló así Jean Grenier:

> Es un rasgo llamativo de los diez últimos años el brusco paso de una duda absoluta a una fe total y, paralelamente, de la desesperanza sin límites a una esperanza también sin limites[21].

Entonces fueron conversiones al comunismo y al fascismo o al nazismo.

La conversión supone una aspiración a *dejar atrás lo anterior*, que se consideraba insatisfactorio y agotado. Implica la administración, en un sentido diferente al anteriormente prevaleciente, del personaje que cada uno somos y parecemos, cuando ha dejado de valernos el que veníamos representando y siendo[22].

En el *camino de Damasco* hacen acto de presencia diversos *descubrimientos* y *revelaciones*; hallazgos que permiten ver las cosas bajo un ángulo diferente y que responden a requerimientos preexistentes. Irrumpen ideas y hechos que despejan la vía para una transformación personal.

Las conversiones tienen una dimensión social, como observó Pierre Hadot:

> Desde un punto de vista sociológico, la conversión representa la separación de un ambiente social determinado y la adhesión a una nueva comunidad. Se trata de un aspecto extremadamente importante de este fenómeno. En efecto, tal cambio de costumbres sociales puede contribuir en gran medida a proporcionar al acontecimiento de la conversión cierto carácter de crisis, explicando en parte el trastorno de personalidad resultante: la modificación del territorio de la consciencia está indisolublemente ligada al cambio de ambiente, de *Umwelt*[23].

En los años sesenta y setenta del siglo XX, en el conglomerado juvenil que iba a integrar el nuevo espacio antifranquista radical, observamos bastantes *conversiones muy densas, unas veces relativamente rápidas y otras más lentas*. Los estadios híbridos eran transitorios. El resultado de la conversión tendía a ajustarse a alguno de los modelos establecidos; no encajaba bien con entes ideológicos mixtos. Así y todo, sí se dieron casos de hibridación, en ocasiones

por largos años, entre la religiosidad cristiana y el marxismo. Volveré sobre ello más adelante.

Muchas de las personas con las que compartí la experiencia del antifranquismo habían experimentado procesos de conversión al marxismo, ya sea acelerados, ya sea más pausados; en unas ocasiones, tempranos y, en otras, tardíos. Mi conversión empezó a concretarse a partir de 1962, más o menos.

En estas conversiones no es difícil percibir elementos de continuidad con configuraciones ideológicas anteriores.

En las conversiones ideológico-políticas las continuidades son a veces muy tangibles. Esto sucede cuando viejos valores e ideales se integran, incluso explícitamente, en nuevas ideologías, como sucedió en las corrientes socialistas europeas de la primera parte del siglo XIX[24].

Lo cierto es que una gran ideología, un orden moral, una tradición cultural no desaparecen de las mentes de la noche a la mañana.

Con todo, a menudo las continuidades están lejos de ser evidentes; no es raro que queden sepultadas en el subsuelo de las ideologías en las que desembocan los procesos de conversión.

Además, incluso en las conversiones en las que cobran más fuerza las discontinuidades y las rupturas, estas no suelen ser absolutas.

En lo que hace a los jóvenes revolucionarios de los años sesenta y setenta del siglo pasado, no es difícil detectar las continuidades cuando observamos sus valores, sus sentimientos y sus actitudes.

En las conversiones de las que estoy hablando hay novedades en ciertas esferas, pero esas novedades albergan en sus entrañas elementos procedentes del pasado. Conversión y conservación van de la mano. Lo nuevo se alza sobre una parte de lo anterior, aunque modificándolo parcialmente. Este es un aspecto relevante del problema que estoy abordando.

Muchas de las transiciones hacia el marxismo fueron compatibles con la permanencia de valores asentados anteriormente, particularmente con valores procedentes del cristianismo y del mundo familiar. Más aún: esas transiciones fueron impulsadas por esos valores.

Un rasgo característico de muchos de aquellos procesos fue que bastantes de quienes los vivimos teníamos una idea distorsionada de la relación de nuestras *nuevas ideas* (o ideologías) revolucionarias con nuestros valores que las precedieron.

Esto era especialmente acusado en relación con el pasado religioso. Muchos pensábamos que había quedado totalmente atrás, que había sido superado de manera poco menos que absoluta, y que nos habíamos trasladado a un territorio ideológico que no tenía nada que ver con el anterior, al que se oponía rotundamente. No éramos conscientes de cuánto había de conservación en nuestra transformación.

Una última advertencia: es oportuno distinguir las conversiones juveniles a las que estoy aludiendo de los procesos de *transfuguismo ideológico-político*, como los que se registraron en el periodo de entreguerras del siglo XX. Steven Forti ha estudiado con notable acierto la experiencia de significados dirigentes de la izquierda comunista y socialista que *se pasaron* al fascismo[25].

En los jóvenes de los sesenta y setenta de los que me ocupo en este libro no se produjo el tránsito de un gran campo político a otro más o menos opuesto. Las más de las veces no se venía de un campo político preciso, aunque sí se llegaba a uno bien definido.

CAPÍTULO 2
ARISTAS IDEOLÓGICAS DE AQUELLA CULTURA POLÍTICA

> Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo.
>
> MIGUEL DE CERVANTES

> Llevaba cada cual, a cuestas, una quimera enorme, tan pesada como un saco de harina o de carbón, o la mochila de un soldado de infantería romana.
>
> CHARLES BAUDELAIRE

Cultura política es un concepto poco especificado. Lo es inevitablemente porque los dos componentes que lo constituyen, cultura y política, son, a su vez, difíciles de especificar[26]. A los efectos del presente trabajo, aún a riesgo de simplificar demasiado, cuando digo cultura política estoy pensando en un agregado de creencias, e ideas en general, que producen efectos políticos. La cultura política posee una importancia especial cuando hablamos de las identidades colectivas[27].

Conozco bien las ideas de las que voy a hablar acto seguido. Muchas de ellas son las que yo asumí durante años.

Un rasgo destacable de los nuevos grupos antifranquistas de los años sesenta y setenta del siglo XX fue su *extremismo* o *radicalismo.* La prudencia y la mesura nos eran esquivas. Esto es aplicable a todas aquellas nuevas organizaciones; no recuerdo ninguna excepción, si bien este rasgo poseía diferente relieve en unos y otros casos.

Desde luego, no todas las ideas de estos grupos eran *radicales* o *extremistas*. Muchas de ellas formaban parte del caudal de ideas comunes de la oposición al franquismo. Así, lo concerniente a las denuncias de los abusos policiales, de la tortura, de la represión cultural…, o la defensa de las

libertades democráticas, o los propósitos de mejora de las condiciones laborales.

Además, ha de tenerse en cuenta que nuestras mentes deambulaban en un curioso espacio mixto, entre dos polos. De un lado estaban las cuestiones eminentemente prácticas, en las que mandaban las necesidades concretas dictadas por la actividad inmediata en las condiciones del franquismo. De otro lado, se erguía un fantasioso enjambre ideológico, repleto de legados del pasado y de influencias internacionales. Era un mundo muy literario, entregado a la fantasía revolucionaria y sometido a influencias diversas y, por momentos, cambiantes.

De cualquier modo, todo lo que sigue era desigualmente interiorizado por los miembros de cada organización. Las *ideas oficiales* (las que cada grupo publicaba como propias) eran predominantes en los órganos de dirección, aunque no todos sus miembros las compartían en idéntica medida. Pero, a partir de ahí, en el conjunto de cada organización —y estoy pensando muy concretamente en el MC, que conocí mejor—, los grados de identificación con esas *ideas oficiales* eran muy variados, se conocían muy desigualmente y tenían una fuerza motivadora diversa. Se puede decir, incluso, que en cada una de las organizaciones territoriales —sigo pensando en el MC— había *sellos ideológicos* parcialmente diferentes.

De hecho, el empeño, muy notable y hasta exagerado, por alcanzar una alta unidad ideológica se combinaba, a veces paradójicamente, con una real autonomía de las organizaciones territoriales y de las distintas ramas de actividad. Quienes tenían mayores responsabilidades disponían, asimismo, de bastante autonomía.

Además, hay que tener en cuenta que, para muchos militantes, las *grandes cuestiones ideológicas* no es que fueran menospreciadas, pero ocupaban un lugar relativamente secundario respecto a cosas tales como la actividad práctica o las tareas organizativas.

En la experiencia que yo conocí directamente, por otra parte, que, como digo, fue la del MC, se produjo un importante aumento del número de miembros en los años 1974, 1975, 1976…, en los que el aluvión de los

nuevos llegados ofrecía un panorama ideológico particularmente diverso. Era muy frecuente que, como es fácil de comprender, los recién incorporados no soportaran sobre sus hombros la sobrecarga ideológica de quienes les precedieron.

De tal forma, que la supuesta ideologización homogénea y compacta fue más aparente que real.

Uno de los ingredientes clave de aquella cultura política radical fue la *hipertrofia del sentido antagonista, una acusada belicosidad* frente a quienes eran considerados responsables de los males de la sociedad: principalmente los franquistas, los empresarios, la jerarquía de la Iglesia católica y una parte de los curas. Pero también los tenidos por *reformistas*, a los que se designaba con este vocablo netamente peyorativo y descalificador. O, más exactamente, los dirigentes de los partidos identificados como reformistas.

Semejante *actitud antagonista exagerada* entorpecía el diálogo y los acuerdos con personas y grupos que no mostraran similares ardores combativos.

Por lo que a mi respecta, tengo que admitir que fui excesivamente duro en mis juicios y muy intransigente en el plano ideológico.

Los fines perseguidos se legitimaban por el valor que la minoría radical les atribuía, independientemente de que las mayorías sociales se interesaran y mostraran una preferencia por los objetivos preconizados. De ahí una actitud eminentemente propagandística: había que *esclarecer* a la gente en lo referente a sus *intereses reales* y esforzarse por convencerla de que debía movilizarse para alcanzar los fines propuestos.

Esa forma de situarse en la sociedad contribuía a alejar a las minorías radicales de la gente común, de las mayorías sociales.

Pero, junto a eso, declarábamos sinceramente, especialmente quienes nos identificamos durante algunos años con la ideología maoísta, que debíamos *aprender de las masas* y considerábamos una *cuestión de principio* escuchar y respetar a las mayorías. La armonía entre ambos aspectos era, desde luego, escasa.

Hay que tener presente que, bajo el franquismo, la sociedad permanecía

envuelta en una nube que la opacaba, de tal forma que quienes queríamos organizar y movilizar a la gente teníamos un conocimiento muy escaso de lo que la población pensaba y deseaba. En ese paisaje brumoso operábamos con hipótesis y conjeturas frecuentemente alejadas de la realidad.

Tal opacidad, por otro lado, dejaba un amplio margen para que la fantasía política se desparramara con una intrépida libertad que un conocimiento más realista habría constreñido. La existencia de ese margen para la libre imaginación es una de las razones que explican la rápida expansión de las ideologías revolucionarias entre sectores juveniles de los años sesenta y setenta. Y, cabe añadir, de su contracción en el presente, cuando poseemos muchos más indicadores sobre lo que la gente piensa y desea.

La crítica de la economía capitalista iba más allá de la denuncia de las desigualdades, de la constatación de su inclinación a producir crisis de efectos lamentables, de su pretensión de mantener al margen de procedimientos democráticos muchas decisiones económicas, de su tendencia a emanciparse de criterios morales y de su resistencia a atender los intereses generales de cada sociedad y de la humanidad…

Ciertamente, el capitalismo no es solamente una dinámica económica. Tiene algo de forma de vida que va más allá de la economía. Pero ni toda la economía es capitalista ni todos los aspectos de las formas de vida están impregnados de capitalismo.

Estaba muy anclada una representación del mundo como *absolutamente dominado por el capitalismo*. Este era concebido como una entidad omnipotente[28], omnipresente y guiada por una voluntad altamente unitaria. Todo lo malo, en cada país y en el mundo, era causado por el capitalismo. Todas las esferas de la vida social estaban totalmente determinadas por el capitalismo[29]. El mercado se entendía como la encarnación pura del capitalismo, por lo que se deseaba suprimirlo enteramente. Esta idea vulgar y primaria del capitalismo, del mercado y de la propia sociedad, a la que —de manera reduccionista— se denominaba *capitalista*, como si el capitalismo fuera el todo de su ser, contaba con gran arraigo en la mentalidad radical.

No se tenía presente que hay males causados por otros factores; se pasaba

por alto que una parte de la actividad de carácter económico no está sometida a la dinámica capitalista; se ignoraba, igualmente, que, por más que sea deseable regular el mercado y contenerlo en algunos aspectos, una parte de su función es provechosa e insustituible.

Además, si la vida social, la cultura y las personas están condicionadas de manera absoluta por el capitalismo, ¿con qué fuerzas pueden contar quienes propugnan un cambio total de la sociedad?

Quienes participábamos de las ideologías radicales nos basábamos en una supuesta disyuntiva: había que elegir entre intentar cambiar las cosas mediante transformaciones graduales y progresivas, lo que se veía como forzosamente abocado al fracaso, o bien orientarse hacia una *ruptura completa*, *una revolución*.

Las ideas de una *alteridad plena* con el campo social enemigo y de una *destrucción total* del orden establecido se encontraban en los textos de todas las organizaciones radicales de izquierda, como en este cuaderno de la ORT que podría haber sido publicado por otros grupos:

> Los comunistas queremos construir un mundo nuevo. Un mundo sin clases radicalmente distinto al actual. […] Aparecerá un hombre nuevo en el que ya no tendrán razón de ser los egoísmos, las envidias, ni las rencillas. […] Una nueva era de felicidad inundará toda la tierra[30].

El PTE se encuadraba en una perspectiva revolucionaria ortodoxa:

> El Partido del Trabajo de España basa su política en la ideología científica del marxismo-leninismo y en su espíritu revolucionario, en la necesidad de la revolución proletaria y la dictadura del proletariado, adoptándola como objetivo a conseguir con la culminación de la revolución actual española[31].

En el principal documento político del MC de España de sus primeros tiempos, el comunismo era descrito como la estación término, el fin de la conflictividad social y el reino de la armonía. Se podía leer que en el comunismo "podrá ser alcanzada la meta anunciada por Karl Marx, fundador de la ciencia comunista: 'de cada cual según su capacidad; a cada cual según sus necesidades'. Se multiplicarán los seres humanos entregados por entero al servicio de las masas y llenos de desinterés personal, 'universalmente desarrollados y universalmente preparados', de los que habló Lenin"[32].

Curiosamente, años atrás, el FLP había esbozado una perspectiva más sutil. Una Declaración del Comité Ejecutivo de las Organizaciones Frente, de julio de 1966, preconizaba una revolución socialista como única alternativa deseable, pero, al mismo tiempo, postulaba un "proceso gradual (único que parece viable en los países occidentales de capitalismo avanzado) basado en la conquista progresiva de poderes autónomos a todos los niveles"[33].

La mayor parte de las organizaciones radicales concebían la revolución como una necesidad universal, no solo en aquellos países en los que una tiranía hacía imposible imaginar una mejora a través de pasos paulatinos. Era una *necesidad absoluta*, inclusive en las democracias liberales. Esta convicción ha contribuido muchas veces al desarrollo en los revolucionarios de una *personalidad de dominadores*, al tratar de imponer a las mayorías sociales una forma de vida.

Alberto Flores Galindo, en un estudio sobre la *generación del 68* en Perú, escribió algo que podría aplicarse al objeto de este trabajo. Con la mente puesta en el mundo subjetivo de este conglomerado humano, aludió a "la necesidad imperativa de hacer la revolución, cambiar el mundo"[34]. *Necesidad imperativa* es una expresión muy elocuente.

En estos grupos se debatía acerca de la revolución necesaria, qué cambios sociales eran precisos, qué condiciones se requerían para su realización, qué posibilidades había de que triunfara un proceso revolucionario. Su necesidad y su bondad representaban un supuesto indiscutible, una razón de ser incuestionable; no podía permitirse que las dudas sobre el particular pusieran en peligro la identidad colectiva.

Estoy hablando de una conciencia revolucionaria que vive inmersa en una subcultura. Ese era su hábitat toda vez que en la realidad no había prácticas políticas propiamente revolucionarias. La revolución no era una realidad práctica —no se estaba desarrollando un proceso revolucionario—, sino un artefacto en buena medida cultural, la referencia a un manojo de experiencias lejanas en el espacio y en el tiempo, un puñado de ideales y un componente sobresaliente de la identidad colectiva

Viene a cuento aquel texto de Walter Benjamin sobre las juventudes

comunistas en los primeros años del régimen soviético:

En las asociaciones de pioneros, en el *Konsomol*, se da a la juventud una educación "revolucionaria". Lo cual significa que lo revolucionario no les llega como experiencia sino en forma de consignas. Se intenta suprimir la dinámica del proceso revolucionario dentro de la vida estatal: queriendo o sin querer, se ha iniciado la restauración, pero tratan de almacenar en la juventud la desacreditada energía revolucionaria como energía eléctrica dentro de una pila. Y eso no funciona[35].

Un revolucionarismo en el sentido imaginario e identitario, no necesariamente en el de las realizaciones políticas.

Guarda relación con la idea de Austin sobre *hacer cosas con palabras*[36]. La proclamación de su carácter revolucionario *creaba una realidad sui generis* en aquellos jóvenes; tenía una potencia *performativa* o *realizativa* en sus identidades y en sus vidas. No producía una revolución, pero sí prácticas y personas peculiares.

Un elemento prominente del acervo ideológico revolucionario fue *la hostilidad hacia las izquierdas tachadas de "reformistas"*. Esta barrera separadora con respecto a los "no revolucionarios" era fundamental, no banal ni secundaria[37].

La animadversión fue particularmente intensa respecto a los dirigentes de la considerada *izquierda reformista,* empezando por los de los partidos comunistas y no digamos ya de los socialdemócratas, a los que se les aplicaban los peores calificativos.

Personalmente no mostré especial amabilidad con los dirigentes del Partido Comunista, como se puede apreciar releyendo algunos de mis artículos de la época. En uno de ellos escribí: "Consideramos a la camarilla de Santiago Carrillo, que ha usurpado la dirección del que fue Partido Comunista de España, como una banda de agentes del enemigo". Ahí aparecían tres elementos reiteradamente presentes en nuestra propaganda: una camarilla de dirigentes totalmente diferenciados de sus seguidores, los cuales *estaban engañados*; esos dirigentes se hicieron con el Partido Comunista, invirtiendo su naturaleza revolucionaria, y, finalmente, su carácter de *agentes del enemigo*. En el artículo que estoy citando se les motejaba de *traidores* y de *contrarrevolucionarios incorregibles*[38].

La severidad fue sumamente acentuada en relación con los dirigentes, no así al referirse a los miembros en general, en los que se percibía una mayor cercanía ideológica.

Propugnar una revolución era una seña de identidad que impregnaba las mentalidades y levantaba una frontera infranqueable entre *revolucionarios* y *reformistas*. No era solo *desear* una revolución u *opinar* que tal cosa sería precisa para acabar con muchas lacras sociales. Era mucho más. No solo se defendía esa idea; *se era* o *no se era* revolucionario.

En el imaginario revolucionario, la revolución tenía una dimensión destructiva una de cuyas manifestaciones descollantes era *la violencia política para desmantelar el viejo mundo*.

Esta idea la encontramos claramente formulada en el último párrafo del *Manifiesto comunista* (1848), de Marx y Engels: "Los comunistas repudian la ocultación de sus intenciones. Proclaman abiertamente que sus objetivos no pueden ser alcanzados sino por la subversión violenta de cualquier orden social preexistente"[39].

Estamos ante un enfoque que otorga un valor absoluto al ideal socialista o comunista. Debido al carácter absoluto de ese valor, se entiende como legítimo e irrenunciable alcanzar ese objetivo independientemente de lo que pudiera pensar al respecto la mayoría de la sociedad y recurriendo a los medios que resultaran necesarios.

La violencia[40] era considerada como *un recurso instrumental* que se legitimaba por el valor de los bienes que se suponía que permitiría alcanzar. No se cuestionaba la idea, tan extendida, de que *el fin justifica los medios.*

El admirable libro *No digas nada*, de Patrick Radden, fija la mirada en muchos aspectos de enorme gravedad de la experiencia del IRA Provisional. En su capítulo 21 se detiene en la reacción de algunos combatientes que habían cometido crímenes por la causa de la unidad de Irlanda. Cuando, años después, prevaleció en el IRA la idea de buscar un acuerdo con el Gobierno británico, que finalmente se firmó el 10 de abril de 1998, y poner punto final a la actividad armada, hubo quienes se mostraron disconformes. Pensaban que su objetivo era absolutamente innegociable. Los crímenes que habían

cometido se justificaban si se seguía combatiendo por ese fin irrenunciable, pero, si se abandonaba tal perspectiva, dejaban de estar justificados, lo que creaba en algunos casos un hondo malestar.

Así pues, a sus ojos, una violencia brutal quedaba legitimada si los innegociables fines propuestos se alcanzaban o, como mínimo, si se continuaba luchando por ellos. Era un ejemplo claro de que esos militantes se percataban de que algunos de sus actos, como la matanza del *Bloody Friday* —22 ataques con bombas del IRA en Belfast el 21 de julio de 1972, que causaron nueve muertos y 130 heridos—, eran execrables, pero se podían justificar si se hacían realidad los fines preconizados. "Si la masacre hubiera servido al menos para expulsar a los británicos de Irlanda, Hugues [uno de los jefes del IRA en Belfast] habría podido convencerse de que sus actos eran legítimos. Pero tenía la impresión de que le habían privado de esta lógica de absolución"[41]. La renuncia a sus fines lo convertía en culpable. Se había convertido en asesino *para nada*, mientras que el mantenimiento del combate por esos objetivos o su consecución le habría *absuelto*, por más que semejantes actos fueran igualmente reprobables.

Para Friedrich Engels no tenía sentido la distinción entre medios lícitos e ilícitos. Cualquier medio podía ser aceptable. Fue muy explícito a este respecto en una carta dirigida al socialdemócrata danés Gerson Trier: "Yo, como revolucionario, estimo útil cualquier medio que conduzca a la meta, tanto el más violento como el más pacífico"[42].

Sobre este particular, Antonio Duplá observó atinadamente lo siguiente:

> La justificación de la violencia revolucionaria ha sido uno de los componentes fundamentales de la cultura política de la izquierda radical. Es cierto que la historia puede ser vista como una sucesión inacabable de luchas, enfrentamientos, rebeliones y guerras, donde la violencia impone su ley. En la tradición marxista, esa constatación era objeto de una lectura nueva, cuando se concebía la violencia como condición necesaria para la construcción, antes incluso, para la gestación de la nueva sociedad que habría de suceder al capitalismo. Así, la expresión "la violencia, partera de la historia" [Karl Marx] se convierte en axioma y en base teórica y conceptual de la estrategia revolucionaria. Desde ese momento, todos los grupos y corrientes revolucionarias de inspiración marxista asumen su necesidad y la imposibilidad de conseguir transformaciones profundas de la sociedad y el Estado por vías pacíficas[43].

Hoy resulta más chocante que entonces la defensa del recurso a la violencia, no ya para poner fin a una dictadura o para acabar con una situación de extrema opresión o para hacer frente a una invasión, sino para alcanzar una sociedad supuestamente mejor. Pero, en aquella época, dentro de los medios revolucionarios, la mayor parte de la minoría radical asumía la idea de la legitimidad de la violencia política revolucionaria sin mayores dificultades[44], aunque es cierto que algunas corrientes rechazaban ciertas formas de violencia o el uso de la acción violenta en determinadas condiciones.

La violencia revolucionaria en una democracia liberal se dirige de hecho no solo contra el poder político, sino contra la población a la que se pretende imponer unos objetivos políticos o una forma de sentir y de vivir pasando por encima incluso del derecho a la vida.

La acción política violenta crea un tipo de estructuras y de personas que acaban convirtiéndose en un lastre antidemocrático.

Abundan las experiencias que muestran los efectos perniciosos de la práctica de la violencia sobre quienes la utilizan, que sufren una lamentable transformación al servirse de ella. Los que llevan a cabo la acción violenta cambian de acuerdo con sus prácticas: quien asesina se acaba convirtiendo en asesino. Se transforman también sus organizaciones y sus seguidores[45].

Los hechos violentos ejercen una influencia nociva sobre la sociedad al *dar carta de naturaleza* a esa violencia y al moldear las conciencias en ese sentido. La parte de la sociedad que apoya estas prácticas experimenta una degradación moral que deja huellas a veces duraderas.

La crueldad, el embrutecimiento, la insensibilidad se ponen de manifiesto especialmente en la consideración y el trato hacia las víctimas de la violencia. Se abren paso mientras la compasión queda hecha añicos. Una parte de la sociedad se atribuye el papel de *dispensadora del dolor* a quienes están en su punto de mira. La acción política violenta promueve un sentido de la eficacia política que se antepone a cualquier otra consideración[46].

La adecuación de las conciencias a la violencia política cuenta con dos poderosos pilares.

Uno es la convicción de que es lícito matar para alcanzar unos fines considerados superiores.

El otro es una politización avasalladora, que subordina las consideraciones éticas a la eficacia política.

Incluso en el caso de la violencia antidictatorial, es muy difícil evaluar comparativamente los bienes obtenidos y los males causados al intentar lograrlos[47].

La violencia política es multidimensional. Es una pieza básica del imaginario colectivo y un *factor de identidad*[48]. A quienes la defienden les permite distinguirse de quienes *hablan mucho pero no hacen nada*. Emplear la violencia, desde ese punto de vista, es la forma suprema del *hacer*. La violencia es concebida como *trinchera* frente al *reformismo* y garantía de *pureza revolucionaria*. Es, asimismo, creadora de la comunidad social y política de sus partidarios.

La violencia política en el País Vasco, pero también en Irlanda del Norte[49] y en otros lugares, ha sido un mecanismo eficaz de control social, con sus propias herramientas de vigilancia, sus premios y sus castigos.

Todo esto hace que la violencia política sea mucho más que un medio; es un elemento constitutivo fundamental de una entidad colectiva y de la vida social.

No se puede decir que todos aquellos jóvenes revolucionarios estuviéramos particularmente inclinados a actuar violentamente. Sin embargo, estábamos convencidos de que era legítimo el recurso a la violencia política para alcanzar unos objetivos sociales y políticos concebidos como indiscutiblemente buenos e irrenunciables.

Un punto débil de aquellas mentalidades revolucionarias juveniles era su *idea accidentalista de la democracia.* Que el anhelado proceso revolucionario condujera o no a un régimen democrático era visto como un problema secundario cuya solución dependería de factores circunstanciales. En el camino hacia el comunismo, se pensaba, podía haber etapas en las que debería prescindirse de las libertades y de la democracia.

En tanto no se reunieran las condiciones para tal sociedad comunista, no

había que descartar el recurso a procedimientos políticos dictatoriales. De hecho, la mayor parte de los grupos radicales mostraban una *actitud complaciente hacia regímenes dictatoriales nacidos de revoluciones*, lo que les otorgaba, a los ojos revolucionarios, una suerte de legitimidad de origen incuestionable. En lo que me concierne, fue la dictadura china la que, en los años setenta, suministró esa *referencia ejemplar*[50].

Semejante actitud hacia una u otra de las dictaduras autodeclaradas socialistas restaba consistencia al carácter democrático, que también lo había, en las aspiraciones políticas antidictatoriales de las organizaciones juveniles antifranquistas. Esa dualidad fue una de las características más llamativas de las mentalidades radicales bajo el franquismo.

Este, por su mera existencia y contra sus propios intereses, alentó indirectamente la emergencia de nuevas fuerzas revolucionarias. Cabe recordar la importancia que tuvo en las conversiones ideológicas juveniles la repulsión que provocaba el Régimen por su carácter represivo, antidemocrático, antiigualitario, opuesto a la emancipación de las mujeres[51], oscurantista, carente de atractivo cultural, defensor de una sexualidad represiva… El contexto de recepción que proporcionó el franquismo actuó, así, como impulsor de intensas actitudes reactivas. Como suele ocurrir en tantos conflictos, el radicalismo revolucionario devolvía en cierta forma la imagen invertida del radicalismo y la dureza de su enemigo, el cual facilitaba el arraigo y la irradiación de ideas políticas extremadas.

Más aún: el Régimen produjo un espacio sociopolítico carente de cauces de representación, de diálogo y de negociación. Y esto influyó en la personalidad política de los jóvenes radicales.

En efecto, como recordé antes, el hermetismo impuesto a las mayorías sociales dejó un amplio margen para las configuraciones ideológicas extremas y para la fantasía revolucionaria no sujetas al contraste con las opiniones de la gente común. Fueron tiempos en los que resultaba difícil *leer* la sociedad, una sociedad además que estaba lejos de constituir un conjunto homogéneo, armonioso. En las nuevas organizaciones, por lo demás, recluidas tras los muros de la clandestinidad, ni siquiera eran posibles unos debates con la

amplitud y la libertad deseables.

Aquella generación no pudo vivir directamente la cultura política, muy viva entonces en Europa, resultante de la conjunción del estado de bienestar y de la democracia liberal (el Estado social y democrático de derecho). El radicalismo juvenil antifranquista no tuvo contacto directo con esa experiencia, lo que dejó en él una impronta problemática.

Esto tuvo que ver con la justificación de la violencia política, en principio frente al franquismo, pero luego también con un rechazo tosco y sumario de la democracia liberal. Pero este defecto no fue el único.

El hecho de que el Estado fuera franquista nos situaba mal para entender que podía ser otra cosa; que la existencia de los Estados es mejor que su ausencia; que son necesarios en campos fundamentales como la regulación de los conflictos civiles, el mantenimiento de la paz, del orden y de la seguridad, la organización de la solidaridad a través de los servicios públicos y de la seguridad social, la redistribución igualitaria, la regulación del mercado y de la iniciativa económica privada, etc.

Era patente la desconsideración total del principio de legalidad. Aunque difícilmente podía ser de otra forma cuando la legalidad era la franquista.

Se desarrolló, asimismo, un concepto ilimitado de la desobediencia: obviamente, desobedecer al franquismo era algo encomiable[52].

Por lo demás, era difícil apreciar el valor del debate cívico, que apenas podía existir en aquellas condiciones. Más que un esfuerzo por razonar y debatir, lo que había era un empeño en convencer (tarea en buena medida propagandística). La sociedad estaba amordazada, por lo que era difícil conocer sus distintas fracciones y afrontar el problema de la búsqueda de acuerdos amplios. Al no poder expresarse la diversidad, no estábamos *entrenados* para tener en cuenta la pluralidad social existente y actuar de manera pluralista.

La debilidad en aquella parte de la izquierda de lo que hay de valioso en las ideas democrático-liberales guarda relación no solo con el contexto franquista, sino también con la fragilidad de esas ideas en generaciones anteriores de la izquierda y con la antes mencionada adhesión de una parte

de la izquierda a dictaduras autoproclamadas socialistas.

Los derechos humanos no suscitaban mayor interés y, en algunos ambientes antifranquistas radicales, se asociaban con la *ideología burguesa*, con los *regímenes burgueses* y con el imperialismo.

La noción de individualidad tenía una presencia incómoda en los medios revolucionarios. Frente a ella se alzaban todo tipo de reticencias. La exaltación de lo colectivo, hermanado con la solidaridad, primaba abrumadoramente, mientras que el individualismo, aunque nunca estaba muy claro lo que se entendía por tal cosa, era rechazado en bloque identificándolo toscamente con el egoísmo y adosándole significados exclusivamente peyorativos [53]. La autonomía individual nunca tuvo mucho prestigio en estos ambientes. Se podía percibir cierto *temor a la individualidad*[54]. El logro de una equilibrada conjunción entre causa colectiva y desarrollo de la libertad individual no figuraba entre nuestras preocupaciones.

Una característica importante de estas organizaciones fue su alta compactación ideológica —lo que no quiere decir que todos los miembros de esos colectivos participaran de las ideas grupales en la misma medida o con similar convencimiento—. Esa elevada densidad, cuando existía, se apoyaba en la gran importancia concedida a las ideas, la adopción de alguna de las grandes ideologías de la izquierda, la presencia de un fondo común de creencias compartidas, los recelos hacia las objeciones *venidas de fuera*, las resistencias a la autocrítica. Todo esto ayudó a aquellas organizaciones a dotar de sentido a su existencia y a reforzar su cohesión interna, aunque fuera al precio de producir sectarismo y un deslindamiento de campos excesivo entre las distintas organizaciones.

Los engranajes cohesionadores y diferenciadores han solido funcionar también a escalas más amplias, como sucede con la comunidad nacionalista vasca, a la que se ha referido Javier Villanueva con las siguientes palabras:

> Una comunidad que se ha ido amasando con materiales compartidos que cada generación ha tratado de adaptar a las circunstancias cambiantes de su época respectiva: ideas y sentimientos, mitos y creencias, valores, ceremonias de autoreconocimiento y demás prácticas rituales colectivas, marcadores de la diferencia y de las fronteras con los otros. Y que a resultas de todo ello ha fraguado lo que la sostiene y

asegura su reproducción: un sentimiento de pertenencia y de afecto a la comunidad, la lealtad a su doctrina central que define los fines o aspiraciones de la comunidad, el acatamiento de los mecanismos de cierre y de control de la comunidad, una misma mirada sobre la realidad de todas aquellas cosas que la comunidad establece como verdaderamente importantes[55].

Lo que sigue, extractado de los primeros estatutos del MC, permitirá hacerse una idea de lo que estoy hablando:

[Todos sus miembros] han de estudiar el marxismo, el leninismo y el *pensamiento maotsetung* [así se escribía entonces oficialmente] y aplicarlos de forma creadora en la actividad práctica, capacitándose para distinguir la línea revolucionaria y el verdadero marxismo leninismo. En el plano ideológico han de combatir el individualismo, la metafísica [antónimo de la dialéctica marxista] y el idealismo[56].

Por regla general, como apunté más arriba, cada grupo optaba por alguna de las ideologías implantadas internacionalmente (marxismo-leninismo soviético, maoísmo, diversos trotskismos, castrismo…). Fue una época de acusada *globalización ideológica*.

En general, se manifestaba una actitud sumamente ortodoxa hacia la ideología adoptada por el colectivo, poco dispuesto a ponerla en cuestión. Opiniones tan taxativas como la de Joseph Shumpeter —a mi juicio bien fundada— no eran tomadas en consideración:

Es absurdo negar que hasta en el trabajo más científico de Marx su análisis está deformado no solo por la influencia de motivos prácticos, no solo por la influencia de apasionados juicios de valor, sino también por el autoengaño ideológico[57].

En aquel tiempo, muchos hubiéramos puesto el grito en el cielo ante tamaño aserto.

En esos años —ya lo indiqué antes— convivían en la izquierda radical un irrealismo declarativo revolucionario y el realismo con el que se encaraban muchos problemas inmediatos y cotidianos.

Efectivamente, en el terreno práctico se operaba con criterios bastante realistas. Así ocurría con variadas facetas organizativas; la forma de actuar en las universidades o en las fábricas, lo que posibilitó que muchos miembros de estas organizaciones se distinguieran como líderes populares; las normas de seguridad frente a la policía para prevenir las caídas o su extensión. Los

dispositivos clandestinos del MC, los que mejor conocí, fueron relativamente eficaces.

Pero, en un plano ideológico general, las disonancias con el mundo real fueron una de las características de la extrema izquierda.

Estoy pensando en una auténtica dificultad para aprehender algunos rasgos de la realidad, en la persistencia de una conciencia sobre los hechos altamente interferida por filtros ideológicos, en una irreductible propensión a fantasear, en la atribución a los propios actos de una desmedida trascendencia[58].

En los años de la transición política, después del periodo que estudia el presente libro, la extrema izquierda fue incorporando otros contenidos ideológicos que antes habían estado ausentes. Los más destacados fueron el feminismo, que tomó fuerza a partir de 1976-1977[59], el ecologismo y el antimilitarismo, unido a la oposición al servicio militar obligatorio. En los años ochenta, hasta 1986, adquirió un empuje extraordinario el movimiento popular contra el ingreso de España en la OTAN, en el que se dejaban sentir las ideas del pacifismo que a la sazón había arraigado en Europa occidental.

Todo esto, unido al reforzamiento de las identidades nacionales, dio lugar a agregados ideológicos en la izquierda y en la extrema izquierda en los que se yuxtaponían laboriosamente las ideologías marxistas con las identidades emergentes, de manera no siempre coherente y a veces conflictiva.

En muchos casos, el deseo de contar con una perspectiva ideológica unificadora, integradora de causas diversas, chocó con la atribución de la primacía a una u otra causa identitaria. Esto fue acompañado por una atomización de identidades colectivas con pretensiones de ser predominantes (identidades de género, nacionales, etc.).

Tal coexistencia de *identidades con pretensiones hegemónicas* ha traído consigo ciertas dificultades tanto para el deseable desarrollo de las *identidades personales múltiples*, postuladas por Amartya Sen[60], como para la conjunción de fuerzas variadas en una perspectiva común[61].

El empeño de cada grupo por poseer respuestas para los más variados problemas (en campos como la economía, la emancipación femenina, el

medioambiente, las cuestiones lingüísticas, la filosofía, las relaciones internacionales, los distintos marxismos…) exigió ejercicios mentales extenuantes y propició situaciones francamente anómalas. Cada organización tenía que pronunciarse sobre asuntos especializados, a veces muy complejos, para los que no estaba preparada. Además, sus miembros tenían que defender los *puntos de vista oficiales* del propio grupo sobre cuestiones que difícilmente podían dominar. Nos enfrascábamos en discusiones que, con frecuencia, nos superaban.

Aludiré someramente, a continuación, a los factores ambientales internacionales que favorecieron el tránsito de muchos jóvenes al *radicalismo* o *extremismo ideológico* cuyos mimbres principales he tratado de resumir en estas páginas.

CAPÍTULO 3

UN MARCO INTERNACIONAL PROPICIO PARA LA DESMESURA IDEOLÓGICA

El siglo XX, como se ha repetido profusamente, fue un periodo de alta intensidad ideológica[62].

La conciencia de los jóvenes revolucionarios fue la caja de resonancia de una época alborotada que se extendió en Europa a lo largo de dos siglos. La Revolución francesa y las revoluciones del siglo XIX dieron carta de naturaleza a la revolución como una vía para el progreso social. La Primera Guerra Mundial minó las solidaridades internacionales y propició unas crisis que dieron origen, de un lado, a las tiranías nazi y fascista y, del otro, a las dictaduras de tipo soviético.

La efervescencia ideológica de los años sesenta y setenta del siglo XX poseyó un brillo especial. En aquel periodo estaban bien ancladas en el mundo ideologías extremas de izquierda, sobre todo de diferentes corrientes marxistas. En esos años abundaron las vidas aventureras y las pasiones revolucionarias[63].

El marco ideológico internacional fue uno de los factores ambientales que condicionaron los procesos de conversión a los que he aludido en páginas anteriores.

No me extenderé ahora en las características de esas décadas[64].

A muy grandes rasgos se resumen en el prefacio de la compilación de Colin Crouch y Alessandro Pizzorno:

Los años finales de la década de 1960 constituyen un caso típico de exceso de estímulos históricos.

Había problemas en las universidades, conflictos generacionales, resistencia colectiva a las políticas gubernamentales (Vietnam, etc.), conflictos laborales con renovada intensidad y nuevas exigencias, nuevas formas de disensión y de desobediencia civil, dudas generalizadas sobre la autoridad tanto de los organismos públicos como de los privados, la crisis de la llamada *ética laboral protestante* y, finalmente, el movimiento feminista[65].

Traeré a colación, de todos modos, aunque sea de forma muy sumaria, algunos hechos de ese periodo que lo hicieron muy propicio para la difusión de las ideas radicales de izquierda en los medios juveniles en muy diversos lugares del planeta.

Aquella época representó un poderoso factor ambiental para la radicalización ideológica de una parte de la juventud. Fue un momento óptimo para las conversiones que estoy evocando en el presente volumen.

Un rasgo característico de aquella tempestuosa época, que está estrechamente relacionado con el radicalismo juvenil, fue la *expansión de la violencia en el mundo*[66]. Este fue uno de los factores más característicos del contexto de recepción en el que cuajarían los radicalismos de izquierda.

Hay que tener presente que los años sesenta estaban muy cerca en el tiempo de las grandes experiencias de la lucha contra el nazismo en Europa: las resistencias francesa, italiana, yugoslava…

La Guerra Fría generó relaciones de fuerza militar, zonas de influencia de las dos grandes potencias (EE UU y la URSS), actividades de inteligencia destinadas a impulsar conspiraciones, acciones militares locales e internacionales, golpes de Estado y choques armados variados.

Fue *fría* en tanto que esa guerra se libró sin que llegaran a chocar directamente las dos principales potencias antagonistas (se sirvieron de agentes interpuestos) y sin que se emplearan las armas nucleares. La amenaza nuclear que pendió sobre la humanidad fue un elemento adicional en un mapa en el que los medios violentos intervinieron continuadamente.

La izquierda europea occidental se hallaba ideológica y afectivamente vinculada con procesos armados de diferente naturaleza. Destacaban las guerras anticoloniales: la de Argelia, entre 1954 y 1962; la de Vietnam, que terminaría en 1975; la de las colonias portuguesas (Angola, Mozambique y

Guinea-Bisáu); otras revueltas africanas (Sudáfrica, Zimbabue, Namibia…).

En Europa, organizaciones de izquierda brindaban su apoyo a movimientos de otros continentes que luchaban con las armas en la mano.

Las experiencias de violencia política (la práctica de la acción armada, las organizaciones, los líderes, la literatura…) influyeron sobremanera en el imaginario revolucionario juvenil en Europa. Muchos jóvenes revolucionarios nos zambullimos en un clima ideológico en el que esas referencias eran determinantes.

El Movimiento Comunista vasco, en sus comienzos, se benefició del respaldo de una de las redes francesas —denominada *Solidarité*, creada en 1962—, la cual organizó un apreciable curso de formación para quienes desempeñábamos tareas de mayor responsabilidad en 1969. Su fundador, Henri Curiel, nacido en Egipto en 1914 e hijo de un banquero judío, tenía la fisonomía de los revolucionarios comunistas cosmopolitas de la época: encarcelado en Egipto, exiliado en Italia y luego en Francia, participó en la *Red Jeanson* que colaboró con el Frente de Liberación Nacional de Argelia. Fue asesinado en 1978. Nunca se supo de manera concluyente quiénes lo mataron[67].

Las guerrillas latinoamericanas (Colombia, Venezuela, Uruguay, Argentina, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Perú, Paraguay, Chile, Brasil, Bolivia…) obtuvieron un eco relevante en la arena internacional y consiguieron seducir a una parte de la izquierda europea.

Asimismo, en las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial se sucedieron los enfrentamientos armados, los golpes de Estado, las dictaduras…, lo que contribuyó a nutrir la inestabilidad[68].

LAS REVOLUCIONES, LOS MACROEXPERIMENTOS SOCIALES ALTERNATIVOS

El siglo XX estuvo marcado por los procesos revolucionarios, empezando por el soviético de 1917. En los años sesenta, una tercera parte de la humanidad

vivía bajo un sistema económico y político distinto del que había cristalizado en Europa occidental. Fueron vías modernizadoras diferentes de la que se había seguido en otros países.

El soviético fue un experimento que acabaría sufriendo graves reveses, hasta concluir con el derrumbe del régimen y el de los países europeos a él subordinados. No obstante, en los años sesenta y setenta esas experiencias todavía aparecían ante el mundo como una alternativa a los países capitalistas desarrollados.

Revoluciones como la cubana en 1959, la portuguesa en 1974, o la sandinista en 1979, mantuvieron relativamente viva la llama revolucionaria en las décadas de los sesenta y los setenta. Si nos ceñimos a los movimientos radicales de Europa occidental y al periodo que estoy contemplando, fue notable la influencia de la revolución cubana —con mayor eco en América Latina, por supuesto— y la de la revolución china.

Pero, finalmente, la perspectiva revolucionaria acabaría decayendo tras el derrumbe de la URSS y del bloque del Europa del Este a partir de 1989.

La existencia de procesos revolucionarios y de regímenes nacidos de esos procesos con una fuerte ambición de alteridad respecto al capitalismo occidental, alentó el propósito de promover sociedades radicalmente diferentes.

Esta expectativa ejerció una influencia en gentes de izquierda que iba mucho más allá de quienes se identificaban con esos regímenes. Muchas personas que tenían puntos de vista críticos sobre ellos seguían aspirando a unos cambios radicales con la mirada puesta, en cierta medida, en las realidades generadas por las revoluciones del siglo XX.

UNA BRECHA GENERACIONAL TRANSNACIONAL

En los años sesenta, en Europa y en América, creció una juventud con perfiles propios. Fueron los hijos de quienes hicieron la Segunda Guerra Mundial y de quienes pusieron en marcha los estados de bienestar europeos.

En la juventud de los sesenta se había erosionado el espíritu colonial y se manifestaba una *voluntad de presencia* acusada, la proclamación de un *¡estamos aquí!* Un aldabonazo que sorprendió a la generación anterior. En unos y otros países, más o menos simultáneamente, irrumpía un similar deseo de cambio, de libertad, una incomodidad respecto a las normas, las costumbres y las rutinas de la generación anterior, un distanciamiento hacia las prácticas políticas burocráticas, las preferencias por un *estilo antielitista*, más sencillo e igualitario, y por unas formas de vestir más desenfadadas, un cosmopolitismo bien visible, el rechazo de la represión sexual y una inclinación hacia un sexo alejado de los imperativos tradicionales. En la siguiente década adquirirían una fuerza creciente los movimientos igualitarios de las mujeres. Este nuevo panorama se expresaba a través de la literatura, del cine, de la música, de las artes plásticas.

Y también de los movimientos que podemos nombrar, en su variedad internacional y en sus diversos calendarios, como *Mayo del 68*. Todos ellos se inscribían en este impulso generacional que dio lugar a nuevas formas de entender la vida y a nuevas experiencias culturales. *Lo nuevo* estaba cargado de connotaciones positivas. El ansia de novedad ganaba terreno continuamente.

Pero, a la vez, y esto lo podemos observar en Estados Unidos, en Francia, en Italia, en Gran Bretaña, en Alemania…, las nuevas demandas y las nuevas actitudes antiautoritarias, muy patentes en sectores juveniles amplios, coexistían con organizaciones muy definidas ideológicamente, que en muchos casos hablaban lenguajes heredados de las corrientes socialistas del siglo XIX, tan incrustadas en el siglo XX y cuyas ideologías eran asumidas como propias por las nuevas organizaciones políticas de jóvenes revolucionarios.

Lo nuevo y lo viejo se yuxtaponían. El antiautoritarismo, las nuevas tendencias culturales, los nuevos estilos de vida y los nuevos comportamientos sociales se solapaban con las viejas ideologías. El 68 anunció y trajo algo nuevo, en buena medida cultural, al tiempo que fue, en lo que hace a las minorías más organizadas e ideologizadas, el último aliento del siglo XX.

El mundo más ideologizado y explícitamente definido, encarnado por las organizaciones de izquierda radical, estaba dentro de lo nuevo, inmerso en lo nuevo, pero abarrotado de viejos artefactos ideológicos. Formaba parte del nuevo ciclo, pero con un sello antiguo. Es lo último de lo anterior. Así, lo nuevo y lo viejo se presentaban anudados en las experiencias militantes que brotaron de Mayo del 68.

La relación del inconformismo español juvenil con *los Mayos del 68* presentó ciertas peculiaridades. La insatisfacción cultural fue también muy acusada, pero el objetivo de acabar con el franquismo confirió a sus movilizaciones unas características propias. Franquismo y antifranquismo concedieron una coloración genuina a los jóvenes radicales españoles y a sus colectivos[69].

CAPÍTULO 4

LA SOCIEDAD ESPAÑOLA Y LA CRISIS DEL FRANQUISMO

Algunos rasgos del contexto histórico español de los años sesenta y setenta pueden ayudar a explicar los cambios de mentalidades y la radicalización ideológica de una parte de la juventud.

PROGRESIVA DISOCIACIÓN ENTRE EL RÉGIMEN Y LA SOCIEDAD

En los años sesenta se pudo advertir el impacto de cambios de diverso carácter que favorecieron un creciente distanciamiento entre el Régimen y una sociedad en continua transformación.

Entre 1960 y 1973 se registró en España un periodo de fuerte crecimiento económico[70]. Únicamente Japón tuvo unas tasas de crecimiento superiores a las españolas de la década de los sesenta.

Con el Plan de Estabilización de 1959 se facilitaron las inversiones extranjeras en España, que se incrementaron en alto grado. Entre ellas tuvieron especial relevancia las estadounidenses[71].

El gran incremento de los ingresos del sector turístico supuso un importante refuerzo para la economía española. El volumen de turistas pasó de una media anual de 13,1 millones entre 1962 y 1966 a una media de 25,3 millones entre 1967-1972, a 34,6 en 1973 y 30,0 en 1976 (Banco Hispano Americano, *Le Monde*, 25 de junio de 1977). Según el Ministerio de

Comercio, los ingresos totales del turismo sumaron 296,5 millones de dólares en 1960 y 3.404,4 millones en 1975.

Diversos indicadores dan cuenta de la subida del nivel de vida. Un índice muy significativo, como es el de los gastos de alimentación dentro de los presupuestos familiares, informa de una transformación en el consumo más acorde con el de los países económicamente desarrollados. Este índice bajó de un 50,4% en 1958 a un 39,9% en 1972, mientras que el gasto en bienes duraderos subió, en ese mismo periodo, desde 6,3% hasta el 11,0%. El parque automovilístico no superaba los 100.000 vehículos en 1950, y en 1975 llegaba a los 5 millones. Entre 1960 y 1970 se pasó de 5 a 70 televisores por cada 1.000 personas, de 1 a 25 frigoríficos, de 3 a 15 lavadoras.

Entre 1959 y 1975 la renta per cápita tuvo un crecimiento anual medio de un 5,5%.

El crecimiento económico fue acompañado por vastos movimientos migratorios interiores, y también hacia Europa[72], y por fuertes procesos de urbanización. Las migraciones interiores afectaron a 3.339.000 personas (una décima parte de la población total) durante la década de los sesenta:

> Además del aumento de la cantidad de emigrantes, la diferencia más destacable entre las emigraciones interiores de este periodo y las del periodo prebélico fue, probablemente, la incorporación de las regiones del sur del país (Andalucía, Extremadura y Castilla-La Mancha) a la emigración en masa. La concentración espacial de la inmigración en un relativamente pequeño grupo de destinos, aunque algo menor que durante el periodo prebélico, continuó siendo elevada. Las provincias de Madrid y Barcelona continuaron recibiendo una gran parte de la inmigración. El 47,5% de los residentes en otra provincia en 1960 vivía en 1970 en las provincias de Madrid o Barcelona (23,8% y 23,7%, respectivamente)[73].

En esa década, Barcelona recibió 901.496 inmigrantes; Madrid, 788.676, y el País Vasco, 361.939[74].

Desde 1959 creció sobremanera la emigración a Europa. Entre 1960 y 1973 hubo un millón de salidas de España, el 93% a otros países europeos. Según el Instituto Español de Emigración, el número de españoles residentes en Europa en 1968 ascendía a 1.222.000[75].

El proceso de urbanización se aceleró. En 1930, el porcentaje de la población que vivía en municipios con menos de 10.000 habitantes alcanzaba un 57,1%, mientras que en 1960 era un 43,2% y en 1974 había bajado a un 23% de la población total (Instituto Nacional de Estadística)[76].

Entre 1962 y 1975, la población activa agraria dentro del conjunto de la población activa pasó del 39,70% al 22,40%[77].

Las migraciones, en el interior de España o hacia otros países, pusieron a una parte de la población fuera del alcance de las redes tradicionales del poder local, que habían venido siendo uno de los pilares de la dominación franquista.

En los primeros años sesenta fue la industria la que conoció un mayor crecimiento, mientras que desde el comienzo de los setenta se pudo percibir una fuerte expansión del sector terciario.

El aumento del número de estudiantes fue una faceta de primera magnitud en la transformación de la sociedad de esos años. En la década de los sesenta aumentaron sobremanera los estudiantes de bachillerato (de 564.111 en el curso 1961-1962 a 929.589 en 1966-1967). Los universitarios (de facultades y escuelas técnicas) eran 77.123 en el curso 1960-1961; mediada la década (1965-1966) subieron a 125.876; en 1971-1972 llegaban a 228.529, y en el curso 1977-1978, según datos del Ministerio de Universidades e Investigación, eran más de 714.000. Entre 1960 y 1977 se incrementaron en un 574% los alumnos de Medicina, en un 518% los de Derecho, en un 1.070% los de Economía y Ciencias Sociales, y en un 1.257% los de Filosofía y Letras[78].

Las mentalidades fueron modificándose, como ponía de relieve el informe del Instituto FOESSA en 1975. Según este informe, en 1973, el 76% de los trabajadores de la industria y de los servicios, el 86% de los empleados y el 89% de los estudiantes se declaraban a favor de la libertad de prensa, y un 67%, un 63% y un 80% de estas tres categorías, respectivamente, eran partidarios del reconocimiento de la libertad para formar sindicatos. No obstante, cuando se preguntaba por la libertad para constituir partidos políticos, estos porcentajes descendían a un 42%, un 40% y un 57%,

respectivamente[79].

Bajo un ángulo territorial, las autoidentificaciones más favorables a la izquierda eran más numerosas en Barcelona y en el País Vasco y Navarra que en el resto del territorio español.

Una de las notas características de este periodo fueron los cambios en la posición de las mujeres en la sociedad.

El proceso de modernización y de crecimiento económico, con la correspondiente urbanización y la disminución de la población que habitaba en los municipios pequeños, contribuyó a cuestionar la situación de subordinación a la que estaban sometidas las mujeres. Fue el modelo femenino que había impulsado el franquismo el que empezó a venirse abajo.

Notas características de aquel modelo fueron la subordinación a los hombres, a los que debían obediencia y cuyo permiso necesitaban para trabajar fuera del hogar o para obtener el pasaporte; un destino existencial ligado a la satisfacción del marido; una feminidad hecha de espíritu de sacrificio, abnegación y buen conformar[80]; una menor presencia en la vida pública, considerada como una esfera eminentemente masculina; la reclusión en el ámbito doméstico, con las mujeres dedicadas a la buena marcha de la casa y al cuidado de los hijos; la presión para que las mujeres mantuvieran una actitud casta y una imagen recatada; el no reconocimiento del divorcio; la prohibición del voto femenino; la segregación escolar… Todo ello es lo que reservaba a las mujeres el modelo urdido por el Régimen bajo la estrecha vigilancia de la Iglesia y contando con la tenaz labor de la Sección Femenina[81]. Pero, después de todo, la necesidad de incorporar a las mujeres a las actividades profesionales abrió algunas espitas, como la que supuso la aprobación, en 1961, de la Ley de derechos políticos, profesionales y de trabajo de la mujer.

En los años sesenta, la presencia femenina en la clase obrera industrial descendió un poco (desde un 31,1% a un 28,6% en 1971), predominando en los sectores del textil, el tabaco, el cuero y el calzado, en donde se agrupaban el 65,7% de las mujeres obreras[82].

En términos generales, la situación de las mujeres mejoró sensiblemente

como consecuencia de los cambios económicos y sociales.

Muchas mujeres conocieron en los barrios de las ciudades una vida diferente de la que habían tenido en sus pueblos. Su acceso al trabajo fuera de casa (en 1950, la mujer era el 15% de la población activa; en 1975 llegó a un 28%) hizo posible en muchos casos una vida social y una autonomía anteriormente desconocidas. Para muchas mujeres se fue haciendo realidad paulatinamente el acceso a los estudios universitarios. Bastantes mujeres jóvenes se sumaron a la acción antifranquista.

Aunque en los sesenta apenas se podía hablar de una movilización propiamente feminista, empezaron a reunirse las condiciones para que acabara dándose en los años setenta.

En los ochenta se podían empezar a percibir atisbos de cambios a gran escala de los modelos femeninos y masculinos antes predominantes, aunque fue en los noventa cuando ya no fueron atisbos, sino un vendaval. Los modelos tradicionales de feminidad y masculinidad, así como las grandes distancias entre ambos, se fueron resquebrajando. Es uno de los campos en los que ha sido más visible el cambio cultural en España.

Aunque las distintas expresiones del mundo católico tuvieron una importante influencia en la sociedad española, el catolicismo oficial, sobre todo su rama más reaccionaria, fue perdiendo peso en una sociedad más urbana, más culta, más autónoma, en la que se multiplicaban los signos de secularización[83].

A juzgar por una encuesta de *Ecclesia* (1960), un 12,9% de hombres universitarios se identificaban como ateos, mientras que las mujeres universitarias se mantenían en un 2,5%. Se definían como cristianos el 71,8% de los hombres y el 90% de las mujeres[84].

Según un sondeo de 1965 (base de datos del CIS), un 26% de las 860 personas encuestadas decían ser muy religiosas y un 72% medianamente religiosas. Un 2% afirmaba ser nada religioso o indiferente[85].

En 1975, seis de cada diez personas declaraban ser católicas practicantes. En el año 2002, no llegaban a un tercio las personas que decían ser católicas practicantes; la mitad eran católicas no practicantes y alrededor de una

décima parte, indiferentes o no creyentes[86].

Entre quienes manifestaban ser creyentes eran más numerosos quienes tenían un nivel de estudios más bajo y las personas mayores. También las mujeres. El ateísmo anidó especialmente entre estudiantes universitarios y militantes obreros, y entre los profesionales científicos y técnicos[87].

El alejamiento de los jóvenes respecto a la Iglesia prosiguió tras el cambio de régimen. Respondiendo a una encuesta de 2005 del Instituto de la Juventud, el 49% de los 4.000 jóvenes encuestados aseguraba que las clases de religión no le habían servido para nada. Un 80% no confiaba en la Iglesia, y quienes se reconocían como católicos eran un 49% (una década antes llegaban a un 77%)[88].

El distanciamiento entre el Régimen y la sociedad se expresó de mil formas, entre ellas con el crecimiento de la oposición organizada.

Un indicio claro de esto ultimo fue el aumento de los sumarios abiertos por el Tribunal de Orden Público, que se ocupaba de los casos políticos. Fueron: 1.358 en 1970; 1.361 en 1971; 1.695 en 1972; 2.065 en 1973; 3.382 en 1974, y 4.317 en 1975. Quedaban muy lejos de los 281 sumarios que había tramitado 11 años antes, durante su primer año de ejercicio.

En vísperas de la muerte de Franco, en noviembre de 1975, la escisión entre la vida política oficial y las aspiraciones de la sociedad era sumamente pronunciada.

El franquismo se encontró, en su última etapa, ante un dilema trágico: o se atrincheraba en una forma dictatorial que le granjearía nuevas enemistades en la sociedad, le aislaría internacionalmente e impediría su incorporación al Mercado Común Europeo, o intentaba encabezar una evolución, para la que estaba mal preparado, que podría suscitar dinámicas incontroladas y dejar en la cuneta a una parte del personal franquista.

La sociedad existente en los sesenta y setenta no era apropiada para convivir sin sobresaltos con un régimen como el franquista, y era ya apta, como pronto se pudo comprobar, para la democracia liberal.

LA PROTESTA UNIVERSITARIA

Aunque, a comienzos de los años sesenta, la oposición organizada en la universidad era bastante reducida, pronto empezó a dejarse notar y a ampliar su influencia[89]. El despegue del movimiento universitario, a partir de entonces, fue uno de los principales factores de deslegitimación del Régimen y del agravamiento de su crisis. La universidad fue dando la espalda al franquismo.

En un par de informes redactados para Franco por el entonces ministro de Gobernación, Tomás Garicano Goñi, destacaba a la juventud universitaria como el gran problema que afrontaba el Régimen[90].

En 1958 arreció la oposición al Sindicato Español Universitario (SEU), el sindicato único oficial.

Al iniciarse la década se creó en la Universidad de Barcelona un Comité de Coordinación Universitaria. Y en el curso de 1961-1962 se constituyó en Madrid la Federación Universitaria Democrática Española (FUDE).

En 1965 se extendieron las protestas estudiantiles en diferentes lugares (Madrid, Barcelona, Oviedo, Sevilla, Granada, Valencia, Zaragoza, Bilbao…). En marzo se celebró una Coordinadora de estudiantes de toda España en Barcelona, y en abril el Gobierno aprobó un decreto por el que se ponía fin a la existencia del SEU[91].

En el mes de marzo de 1966 tuvo lugar un importante encierro de medio millar de estudiantes en Barcelona, en los Capuchinos de Sarrià, al que se conoció como *la caputxinada*, constituyéndose el Sindicato de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB).

Estos acontecimientos jalonaron un periodo en el que el antifranquismo en las universidades experimentó un gran crecimiento. De ahí surgieron bastantes de los dirigentes de las organizaciones de extrema izquierda que irían cuajando en esos años.

Indicio y agente al mismo tiempo del aumento de las inquietudes sociales entre los universitarios fue el desarrollo del muy legal SUT (Servicio Universitario del Trabajo), desde 1950 hasta 1969, que llegó a contar con 500

lugares de trabajo (fábricas, campos, minas…) y en los que llegaron a participar más de 13.000 estudiantes[92].

LAS MOVILIZACIONES OBRERAS

En los 17 países más industrializados, desde finales de los años sesenta, aumentaron sensiblemente los índices primarios del movimiento huelguístico [frecuencia, participación y volumen (días/trabajador)], con un especial vigor en Francia (1968), Italia (1969) y en otros países en 1970 o 1971[93]. En Francia, antes de la huelga general de 1968, se acumularon las huelgas: un millón de jornadas en 1965; dos millones y medio en 1966; 4,2 millones en 1967.

En los años sesenta las jornadas anuales perdidas por conflictos industriales oscilan en Francia en unos 2.000.000, en Inglaterra entre los 3 y los 4.000.000, en Italia alrededor de los 10.000.000. Pero a finales de los sesenta y a lo largo de los setenta estas cifras son: en Francia del orden de 3 a 4.000.000, en Inglaterra entre 6 y 10 millones, en Italia entre 15 y 20 millones (Víctor Pérez Díaz)[94].

En España, en el periodo en el que nos situamos, aunque los salarios industriales se incrementaron en un 287% entre 1964 y 1972, se hacía patente una gran desigualdad[95]. Según J. Alcaide[96], el 52,57% de los hogares españoles recibían solo el 21,62% del total de la renta nacional, mientras que un 0,12% acaparaba el 11,24%[97]. El 1% aproximadamente de la población más rica disponía de la misma proporción de renta que la mitad con menores ingresos[98]. Otro rostro de la desigualdad: la parte de los impuestos indirectos en la recaudación total, que pasaron del 63,1% en 1960 al 68,3% en 1973.

Hay que recordar, además, que, en paralelo a las elevadas tasas de crecimiento económico, entre 1964 y 1974 se dieron fuertes subidas de los precios.

Las desigualdades fueron un importante acicate para las movilizaciones obreras, en la mayor parte de los casos relacionadas con reivindicaciones de aumentos salariales.

La huelga general de Manresa, en 1946, fue un acontecimiento reseñable

en una España en la que la represión era muy intensa. Al igual que las huelgas de Cataluña, Vizcaya y Guipúzcoa en 1947 o la de Barcelona de 1951. Fue al final de la década de los cincuenta cuando empezaron a extenderse los conflictos laborales[99].

En marzo de 1957 estallaron las huelgas en las minas asturianas, con la participación de 4.000 mineros. En 1958, la fuerza de la movilización fue tal que llevó al Régimen a decretar en Asturias el 14 de marzo la segunda suspensión del Fuero de los Españoles y el estado de excepción por cuatro meses. En 1961 hubo huelgas en Altos Hornos de Sagunto, en la CAF de Beasain, en la Bazán de El Ferrol… Y en 1962 se extendieron las huelgas por numerosas provincias: Vizcaya, Guipúzcoa, Asturias, Valencia, huelga de peones agrarios en Jerez, Madrid, Jaén, Huelva, Cádiz, Córdoba, León, Teruel, El Ferrol, Vigo…

En la tabla 1 se puede apreciar el incremento del número de huelgas a partir de entonces. Aunque las cifras suministradas por las dos fuentes no son enteramente coincidentes, ambas permiten calibrar su importancia.

TABLA 1
NÚMERO DE HUELGAS[100]

AÑO	MINISTERIO DE TRABAJO	ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT)
1963	241	169
1964	126	209
1965	150	183
1966	147	132
1967	513	372
1968	308	309
1969	439	491
1970	1.542	1.547
1971	549	542
1972	713	853

Fuente: Ministerio de Trabajo y OIT.

Las cifras de las jornadas perdidas por las huelgas son elocuentes: miles de jornadas de trabajo perdidas en 1964: 141; 1966: 184; 1968: 240; 1969:

559; 1971: 859; 1972: 586; 1973: 1.081; 1974: 1.748; 1975: 1.815; 1976: 12.593[101].

El número de trabajadores que participaron en los conflictos de trabajo siguió también una línea ascendente: 1967: 272.964; 1968: 1.114.355; 1969: 5.174.719; 1970: 366.146; 1971: 266.453; 1972: 304.725; 1973: 441.072; 1974: 625.971; 1975: 556.371; 1976: 3.638.952[102].

Las huelgas aumentaron en toda la década. Sobre todo en la minería asturiana y en las provincias más industrializadas (Barcelona, Vizcaya, Guipúzcoa). En esos años fue el del metal el sector más movilizado (del 30% al 50% de los conflictos) y el segundo, el minero.

En la primera mitad de los setenta se expandió considerablemente la geografía de las huelgas.

Un acontecimiento particularmente reseñable fue la huelga de Laminaciones de Bandas en Frío, de Etxebarri, cerca de Bilbao, que, iniciada por una reivindicación relativa a las primas, duró medio año, desde el 30 de noviembre de 1966 hasta mediados de mayo de 1967.

Un aspecto descollante de este resurgir de las movilizaciones fue el trabajo en las fábricas de numerosos trabajadores jóvenes, lo que trajo consigo un importante rejuvenecimiento del movimiento obrero y una energía renovada.

En algunas huelgas se puso de manifiesto la creciente incorporación de mujeres al movimiento obrero. Un exponente, en el sector de la confección, fue la huelga de la empresa burgalesa Ory[103], cuyas trabajadoras pararon durante 75 días (septiembre-noviembre de 1976), poco tiempo después de las movilizaciones obreras de Vitoria en las que la policía disparó contra los trabajadores matando a cinco de ellos.

Al calor de las luchas obreras, e impulsándolas, se extendieron las Comisiones Obreras, desde 1964-1965.

Con el tiempo, y sobre todo frente a este nuevo movimiento obrero, el Sindicato Vertical fue quedando marginado, mientras sus estructuras eran utilizadas por el sindicalismo ilegal, carente ya de toda vitalidad[104].

El eco de las movilizaciones obreras llegó a la juventud universitaria y a los barrios populares e impulsó el espíritu de resistencia frente al Régimen.

Los episodios de las luchas obreras nutrieron el imaginario de los jóvenes más inconformistas y fueron un factor prominente del tránsito juvenil —de las *conversiones*— hacia ideologías radicales.

EL FRACASO CULTURAL DEL FRANQUISMO

La potencia cultural del franquismo nunca fue comparable a la del nazismo alemán o a la del fascismo italiano.

El franquismo no contó con un repertorio ideológico como el que suministró al nazismo alemán el autor de *El mito del siglo XX* (1930), Alfred Rosenberg[105]. Sus recursos ideológicos y culturales siempre fueron escasos, poco originales y muy poco capaces para unificar al propio campo franquista[106].

Eran parcialmente importados —se cultivó un mimetismo manifiesto— y parcialmente autóctonos. Las piezas ideológico-culturales formaban un batiburrillo en el que resaltaba la incoherencia.

El franquismo, desde sus primeros momentos, albergó una singular mezcolanza político-ideológica y cultural, trasunto de las fuerzas políticas y religiosas que lo sostenían.

Fue una dictadura ideológicamente ecléctica y voluble. Tomó de aquí y de allá, pero la clave de bóveda fue la figura de Franco, sus mensajes y sus decisiones, y la lealtad hacia él, especialmente de los jefes militares y de los excombatientes[107]. El agrupamiento en torno al líder y la voluntad de mantenerse en el poder fue la pieza fundamental[108].

Entre los factores ideológicos que, de hecho y de forma más continuada, resultaron más eficaces para el sostenimiento de la dictadura franquista destacaron un catolicismo tradicionalista, como universo cultural, y la Iglesia católica, como institución.

No faltaron los trabajos destinados a sintetizar catolicismo y patriotismo en un todo unitario. Uno que tuvo amplia difusión fue el libro del jesuita Enrique Basabe titulado *Madre España*, cuya primera edición data de 1940, y

que siguió publicándose en los años posteriores. El intrépido autor, tras asegurar al comienzo algo tan difícilmente refutable como que *la historia de España es única en el mundo,* se lanzaba a un extenuante recorrido por el que desfilaban acontecimientos patrios (la batalla de Lepanto, las Navas de Tolosa, las gestas de Cortés y de Pizarro, el Imperio hispano…). La obra se cerraba levitando, en pleno frenesí, con un vehemente elogio del caudillo Franco, *el joven césar* y *capitán cristiano,* destinado a acometer la *reconstrucción imperial*. Las disparatadas exageraciones estilísticas y conceptuales fueron una de las señas de identidad de la propaganda franquista:

La raza ha oído otra vez la voz de Dios, y la hispanidad, sabedora de su misión histórica, está nuevamente en pie tras las banderas de la cristiandad [hacia] la reconstrucción de nuestro imperio que es el de la hispanidad y el de Dios[109].

Los autores del Régimen, cuando tenían que cantar sus gestas, se deslizaban reiteradamente hacia un tono grandilocuente, megalómano, a menudo ridículo, que nada tenía que ver con las preocupaciones más prosaicas de la población. Un ejemplo de lo que digo es este párrafo extractado de un libro dedicado a alimentar la leyenda de los *alféreces provisionales*:

Ya dijimos que el heroísmo, como el martirio, no se miden en número ni en utilidad. El sacrificio no es cuantitativo ni estadístico, sino cualitativo y ejemplar. El heroísmo es caliente, no frío; dinámico y motriz, no inerte y escéptico. Y la estadística de lo heroico resulta casi siempre inútil, porque es intensidad y no recuento. Lo miden el epitafio, el himno y el clamor[110].

Esta lírica altisonante de medio pelo era la que abundaba en las intervenciones de los capitostes franquistas cuando querían enardecer a sus fieles. Pero tan patético alboroto mental y tamaño descalabro literario difícilmente podían encontrar su lugar en una sociedad agobiada por problemas tan elementales como acuciantes.

En el escenario ideológico se pueden distinguir dos etapas relativamente diferenciadas. Manuel Ramírez las designó certeramente como *empírico-conservadora*, la primera, hasta comienzos de los sesenta, y *tecno-pragmática*,

la segunda, hasta el fin de los días del autócrata en 1975[111].

En la primera de estas dos fases hubo que hacer sitio al tradicionalismo, carlista y no carlista, que pronto quedaría marginado, al pintoresco fascismo falangista y de las JONS (Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalista), y al catolicismo ultraconservador.

En lo que se denominó *el Movimiento*, el partido único franquista, se instaló un cajón de sastre ideológico en el que tenían que encontrar acomodo, algo no siempre fácil, las retóricas, los lenguajes y los estilos culturales correspondientes a las diferentes ramas político-ideológicas que integraban el Régimen.

El puzzle resultante no brilló por su congruencia, pero permitió colmar, mal que bien, los vacíos ideológicos.

A medida que se fueron advirtiendo las dificultades bélicas del Eje germano-italiano, visibles desde 1942, y, sobre todo, a partir de 1945, con su derrota y el triunfo de las democracias liberales, fue preciso poner sordina a las notas más estridentes de la herencia recibida del fascismo italiano y del nazismo alemán, y dejar de exhibir el parentesco con sus hermanos mayores. El triunfo del *nacionalcatolicismo* en el interior del franquismo fue el de "una idea de consustancialidad entre la religión católica y la patria española, una interpretación mesiánica del pasado histórico y una visión autoritaria y armonicista de la sociedad"[112].

Además, desde muy pronto, pero sobre todo desde mediados de los cincuenta, personalidades importantes del franquismo fueron alejándose de él y adoptando puntos de vista más o menos liberales[113]. Se fue consumando una decepción profunda por el incumplimiento por parte del Régimen de sus promesas de plenitud para España.

Hasta los años sesenta, más o menos, se registró un modo de operar monopolizador del espacio público mediante el silenciamiento de la disensión y volcado en la represión pura y dura. Son los años triunfales del nacionalcatolicismo:

Una sociedad —en palabras de Miguel Requena— enfocada obsesivamente hacia la memoria religiosa

de su pasado, un Estado confesional que se presentaba como la máxima garantía militar de la unidad católica del país, una esfera pública impregnada de símbolos sacros, unas élites religiosas que jugaban un papel decisivo en el control de la reproducción cultural…[114].

En la década de los sesenta, lo que pasó a primer plano fue la búsqueda de la eficacia en orden al desarrollo económico, la apertura al resto del mundo y la tentativa de movilizar los recursos existentes en las élites adictas al franquismo. Se reforzó la posición de los conservadores católicos, tecnócratas modernizadores de la economía, en perjuicio de los falangistas.

Esto no fue óbice para que el aparato del Régimen siguiera usando y abusando de la farragosa palabrería españolista y anticomunista, aunque su uso iría menguando al correr de los años. La contracción de la influencia de esta retórica fue manifiesta.

El régimen franquista se quedó ideológicamente inerme en la lucha por la conquista de las mentes y de los sentimientos de la población. Las dinámicas sociales, en todas sus dimensiones, iban contracorriente del universo cultural franquista[115].

Tuñón de Lara habló certeramente de

las carencias del Régimen para conservar la hegemonía ideológica; [de un] retroceso de sus posiciones en el seno de la Iglesia, que deja de desempeñar la función "legitimadora" de otros tiempos. Este vacío no es cubierto por nadie; tras el fracaso rotundo de las ideologías totalitarias vehiculadas por el falangismo y el arcaísmo tradicionalista, el "desarrollismo" de los tecnócratas…

El Régimen optó más bien por una preponderancia más discreta, con la esperanza de que obrara a su favor la despolitización y la mejora de las condiciones de vida[116].

A todo esto contribuyó el alejamiento del franquismo crepuscular de algunas personalidades señaladas que habían formado parte de él. Pero más importante aún fue la pérdida de convicción, en una parte de los dirigentes del franquismo, acerca de las posibilidades de mantener el Régimen, tal como era, cuando desapareciera Franco.

En los años sesenta la vieja generación apenas tenía nada que decir. Los portadores de la fraseología que había emocionado a la primera generación

franquista fueron vaciándose de ideas, perdiendo entusiasmo y convicción para transmitir a sus hijos no se sabe qué. La baza de la que echaba mano el franquismo, a falta de otra cosa, eran los resultados obtenidos en cuanto al crecimiento económico.

En los años setenta la oposición carecía de la fuerza y del respaldo social que hubieran hecho falta para derrocar al franquismo, pero sí consiguió acentuar su deslegitimación e ir ganando más y más apoyos en la población. Su acción fue crucial para que una parte de las élites del Régimen se planteara su reforma cuando se aproximaba inexorablemente la fecha de la desaparición de Franco[117], y con él de su decisivo poder arbitral.

TRANSFORMACIONES EN LA JUVENTUD

La *forma de ser* del Régimen provocó efectos reactivos en una parte de la juventud. Fue un efecto de su carácter represivo, antidemocrático, culturalmente arcaico y carente de atractivo. La repulsión que provocaba era inherente a su carácter.

En la juventud española de los años sesenta confluían un antifranquismo radical minoritario con un vago descontento social y político, más vasto, y una extendida despolitización. El franquismo apenas contaba con apoyos juveniles. En la juventud no había campos estables con fronteras fijas ni mucho menos.

En la base de datos del CIS se puede encontrar un estudio sobre la juventud, de noviembre de 1968, en el que se mezclan luces y sombras.

A la pregunta "¿De qué te sientes más orgulloso como español?", un 30% de los jóvenes y un 25% de las jóvenes respondían: "De ser español"; un 12% y un 16% de hombres y de mujeres jóvenes, respectivamente: "De la paz y la tranquilidad de España"; "De nuestro proyecto histórico", un 8% y un 5%; "Del carácter español", un 10% y un 8%; "De Franco", sin embargo, solo se sentían muy orgullosos un 1% y un 2%, mientras que un 6% y un 3% declaraban: "De nada", y un 17% y un 21% no respondía.

Un 68% (hombres) y un 49% (mujeres) se pronunciaban a favor del ingreso de España en el Mercado Común Europeo; y un 59% y un 42%, respectivamente, estaban en contra de que se renovaran los acuerdos de defensa con Estados Unidos merced a los cuales estaban instaladas en España las bases militares norteamericanas.

Eran significativas las actitudes juveniles hacia las generaciones precedentes. El 14% de los hombres y el 15% de las mujeres destacaban su generosidad y su sentido de la justicia; un 7% y un 14%, la sinceridad de sus sentimientos religiosos; un 13% y un 10% su competencia profesional. Pero, en sentido contrario, solo un 3% (hombres y mujeres) resaltaban su espíritu abierto, flexible y compasivo, al tiempo que un 10% y un 5% criticaban su egoísmo y su escaso sentido de la justicia; su incompetencia profesional (4% y 2%); la falta de sinceridad de su sentimiento religioso (5%); la excesiva ambición de poder y la codicia (9% y 10%).

Un 38% de los hombres jóvenes y un 70% de las mujeres afirmaban no faltar nunca a la misa dominical; 31% y 15% solo acudían varias veces al año, y 6% y 4%, una vez al mes. Un 16% y un 5% aseguraban que no iban nunca a misa.

Los encuestados fueron confrontados con la siguiente frase: "Los homosexuales se diferencian bien poco de los criminales y deberían ser tratados como ellos". Un 16% de los hombres y un 19% de las mujeres se mostraron de acuerdo; bastante de acuerdo estuvieron un 9% y un 11%, y ligeramente de acuerdo un 10% y un 9%. Mientras que ligeramente en desacuerdo estaban un 10% y un 7%; bastante en desacuerdo, un 11% y un 7%; muy en desacuerdo, un 12% y un 9%. Un 32% y un 39% prefirieron no responder[118].

El panorama vital era objeto de expectativas diferentes entre hombres y mujeres.

Entre ellos, un 35% esperaba una mayor satisfacción de la actividad profesional, cosa que solo ocurría con el 18% de las mujeres.

Para un 52% de ellas, el ideal de vida se asociaba a la idea de casarse y tener hijos; en los hombres, este porcentaje bajaba a un 24%. El éxito

profesional motivaba en alto grado al 30% de los jóvenes, pero solo a un 12% de las jóvenes.

La difusión de las ideas radicales entre los jóvenes se vio favorecida por un clima internacional, del que he dado algunas pinceladas en páginas anteriores, marcado por la inestabilidad, los procesos de cambio, las revueltas anticoloniales, las guerras locales, la revolución china y la cubana, y más tarde la portuguesa, la existencia de bastantes regímenes —empezando por la Unión Soviética— alejados del binomio *economía de mercado/democracia liberal*, la fuerte irradiación del marxismo en sus distintas tendencias…

La eclosión de una parcela de la juventud con aspiraciones revolucionarias fue propiciada también por las peculiaridades de la España de esos años.

Hay que pensar en lo que supusieron los cambios económicos, que reforzaron la industria y el papel de la clase obrera industrial; las desigualdades; las migraciones; el crecimiento de las ciudades; el incremento de los estudiantes universitarios; una dictadura que se mantenía contra viento y marea pero que iba perdiendo apoyo social a marchas forzadas; la emergencia de una nueva generación, muy visible en los años sesenta, que no había vivido la guerra y que poseía un nivel educativo superior al de sus padres; las antipatías que suscitaba el franquismo no solo por su carácter despótico, sino por su miseria cultural, su oscurantismo, la imposición de una sexualidad represiva; la insatisfacción que producía la condena de las mujeres a una posición subordinada; las divisiones dentro de la Iglesia y la disminución de la influencia social del catolicismo oficial…

Todo esto constituía un buen caldo de cultivo para el arraigo de las ideas políticas radicales.

Los últimos años del franquismo, la primera mitad de los setenta, fueron testigos del aumento del descontento de los jóvenes con el franquismo.

La dinámica generacional fue un factor de primer orden en la descalificación social del último franquismo.

Hay que recordar aquí unas atinadas palabras de Karl Mannheim, quien, reflexionando sobre la cuestión de las generaciones, escribió:

El de las generaciones es un problema importante que hay que tomar en serio. Es una de las guías indispensables para el conocimiento de la estructura de los movimientos sociales y espirituales. Su significado práctico se ve inmediatamente cuando se intenta comprender con exactitud la acelerada transformación de los fenómenos del presente inmediato[119].

La desafección de muchos jóvenes en relación con el Régimen se manifestaba con claridad a la altura de 1975, en vísperas del fallecimiento de Franco en noviembre de aquel año, y era una de las notas más destacadas de aquel presente.

Según una encuesta de Metra-Seis para *La Vanguardia* (15 de febrero de 1975), entre los jóvenes de 18 a 24 años se declaraban partidarios de la democracia un 81%. Y entre los de 25 a 34, un 74%.

Las actitudes, tan significativas, sobre la igualdad entre mujeres y hombres cambiaron rotundamente en pocos años (tabla 2).

TABLA 2
A FAVOR DE LA IGUALDAD ENTRE MUJERES Y HOMBRES[120]

	MUJERES	HOMBRES
1960	60,4%	56,8%
1968	76,0%	70,0%
1975	92,1%	79,0%

CAPÍTULO 5

EL INFLUYENTE Y HETEROGÉNEO CATOLICISMO ESPAÑOL DE LOS AÑOS SESENTA Y SETENTA

> Decid a los positivistas, a los marxistas y a todas las ideologías […] que minimizan al ser humano, que cortan y ahogan la liberación… […]: corréis el peligro de caer en las redes y quedar seducidos por los que encauzan para sus fines egoístas el impulso y la apertura de vuestra vida joven.
>
> MARCELO GONZÁLEZ[121]

Ha merecido justificada atención la relación entre el franquismo y el catolicismo, uno de los aspectos más notables de la historia de España durante las cuatro décadas que duró el Régimen. Determinante, en efecto, para su configuración, para su mantenimiento, para su política.

Es difícil exagerar la importancia que tuvo la Iglesia no solo en la legitimación del Régimen, sino también en el moldeado de la moralidad pública y de las costumbres, en la educación…, aunque la posición del catolicismo en la sociedad española fue perdiendo entidad en la última etapa del franquismo, como he recordado en páginas anteriores. La secularización ganó enteros mucho antes de la muerte del dictador, y progresó tras la Reforma política de 1977-1979[122]. Esta fue —y no ha dejado de serlo— una de las preocupaciones que con más frecuencia y énfasis han venido manifestando los obispos españoles[123].

Pero el catolicismo ocupó también un lugar destacado en la génesis de diferentes expresiones de la oposición política, no solo de la más moderada, sino también de la socialista y de la comunista, o la de los nacionalismos catalán y vasco. Tuvo mucho que ver asimismo con la aparición de nuevas organizaciones de jóvenes antifranquistas en los tres últimos lustros del Régimen.

De la heterogénea amalgama de corrientes, ideas e instituciones que

constituyeron al catolicismo español brotaron vectores que actuaron en direcciones dispares. El mundo católico, con el paso del tiempo, fue cada vez menos un ente unitario y más, en cambio, un agregado de tendencias distintas y hasta opuestas[124].

En los jóvenes antifranquistas se podían discernir las huellas de la cultura cristiana en variadas vertientes. Resonaban en sus mentes unos orígenes inequívocamente emparentados con diversas vertientes del catolicismo.

Más adelante tendré ocasión de volver sobre esos aspectos, pero ahora he de recordar la especial importancia que tuvo el catolicismo no tanto para la existencia del franquismo, aspecto este más trillado, cuanto para su ulterior agotamiento y los combates contra él[125].

NUEVOS AIRES EN LA IGLESIA ESPAÑOLA

Hasta el periodo que estoy evocando, el apoyo de la Iglesia católica oficial al Régimen fue una constante, aunque su colaboración con el poder político tuvo momentos de distinta importancia.

El respaldo al franquismo supuso para la Iglesia un sinfín de beneficios materiales y que durante mucho tiempo gozara de una posición inexpugnable en el sistema educativo y en ámbitos tales como el de la censura oficial.

Esta implicación política trajo consigo, no obstante, que, en la medida en que la sociedad española se alejaba del Régimen, tuviera que pagar un precio: aumentó su desprestigio y disminuyó su influencia.

Por otro lado, desde los años cincuenta, en la Iglesia católica, como entidad internacional, se venían expresando corrientes de pensamiento alejadas del escolasticismo, el fundamentalismo y el antimodernismo que habían imperado en la Iglesia bajo el impuso del Concilio Vaticano I (1869-1870).

Obtuvieron un eco notable las obras de teólogos progresistas, abiertos a la experiencia de la modernidad y promotores de una relectura de la Biblia que superara el literalismo reaccionario, como Karl Rahner, John Courtney

Murray, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Henri de Lubac[126]…

La Iglesia española se vio sacudida por los debates internacionales y también por las nuevas hornadas de católicos con inquietudes sociales que se organizaban en la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y en la Juventud Obrera Cristiana (JOC), muy activas en las huelgas de los años sesenta y con una gran implantación social[127].

Tuvieron relieve, asimismo, los signos de descontento y de oposición al Régimen del clero catalán y del vasco. Fue muy sonada la censura, en 1961, de 339 curas vascos a sus obispos por colaborar con el Régimen en la represión de "las características étnicas, lingüísticas y sociales" vascas.

Tuvieron, igualmente, amplia repercusión, en noviembre de 1963, las declaraciones al diario *Le Monde* del abad de Montserrat, Aureli Maria Escarré, en las que denunciaba la falta de libertades en España. En referencia a la campaña franquista "25 años de paz", afirmó:

No tenemos tras nosotros 25 años de paz, sino solo 25 años de victoria. Los vencedores, incluida la Iglesia, que fue obligada a luchar al lado de estos últimos, no han hecho nada para acabar con esta división entre vencedores y vencidos. Esto representa uno de los fracasos más lamentables de un Régimen que se dice católico, pero en el que el Estado no obedece a los principios básicos del cristianismo.

Estas declaraciones acabaron con el abad en el exilio.

Alrededor de cien sacerdotes y frailes antifranquistas fueron encerrados en la cárcel de Zamora entre 1968 y 1975[128].

Poco a poco —observó Tuñón de Lara— la Iglesia va adquiriendo una especificidad que hace muy difícil considerarla unívocamente. No en balde su transformación, y la del catolicismo hispánico en general, ha sido uno de los hechos históricos más notorios entre 1955 y 1975. El pontificado de Juan XXIII, muy particularmente la encíclica *Pacem in Terris* y la celebración del Concilio Vaticano II —con la constitución conciliar *Gaudium et Spes*—, significaron un gran estímulo para el sector "aperturista" o "profético" de la Iglesia española e incluso quebrantaron la unidad ideológica de la jerarquía dentro del sistema[129].

El Concilio Vaticano II (1962-1965), con su voluntad de *aggiornamento*, de adaptación de la Iglesia y de sus mensajes al mundo de la época, supuso

una sacudida para el catolicismo español[130] y un apoyo para las voces más críticas e innovadoras, así como para el entramado de organizaciones católicas, que tuvieron en él la confirmación de lo bien fundado de sus preocupaciones al tiempo que auspiciaron su proyección social a gran escala.

El rechazo de las ideas conciliares, de un lado, y la adhesión a ellas, del otro, levantaron un muro dentro de la jerarquía católica que fue agrandándose en el último periodo del franquismo. Durante el Concilio, la mayoría permaneció instalada en sus trincheras. pero, poco a poco, fue aumentando el número de obispos favorables a lo que representaba el Concilio.

La sustitución del cardenal Plá y Deniel, franquista acérrimo fallecido en julio de 1968, por el cardenal Enrique y Tarancón simbolizó el paso de una época a otra en la cúspide del catolicismo español. Ese mismo verano, un documento del Episcopado sobre el sindicalismo incluía una crítica al sindicato oficial, que acababa de celebrar un congreso en Tarragona. Fue un episodio significativo de la actitud distante de una parte de la jerarquía católica con el Régimen. En el documento de los obispos se postulaba el derecho de los trabajadores a formar asociaciones independientes.

A su vez, muchos católicos, alentados por el Concilio, se adentraron por caminos de disidencia. Tomó impulso, sobre todo en las generaciones más jóvenes, una religiosidad que no se reconocía en los viejos obispos franquistas y que hacía suya una perspectiva democrática muy atenta a los problemas sociales.

La progresiva desafección del catolicismo encontró un elocuente reflejo en la disminución de las vocaciones sacerdotales; los 8.000 seminaristas de 1963 se convirtieron en 2.500 en 1974.

FUENTES DE INSPIRACIÓN DEL CRISTIANISMO SOCIAL

Pese al cierre cultural que llevó a cabo el franquismo, el mundo católico español no estuvo cortado de corrientes de pensamiento y de experiencias sociales que brotaron más allá de los Pirineos.

Traeré a colación, con conciencia de que la lista podría ser mucho más larga, algunas referencias que tuvieron eco en las franjas socialmente más avanzadas del catolicismo español. Serán unas simples pinceladas que pueden ayudar a acercarse al telón de fondo en el que arraigaron las ideas del cristianismo más preocupado socialmente.

Entre algunos sectores católicos, muy minoritarios, se pudo advertir una recepción de aspectos del pensamiento pluralista y democrático de Jacques Maritain, de su defensa de los derechos humanos y de la libertad, incluida la religiosa. En su herencia figuró su condena del bombardeo de Gernika y de los fusilamientos de republicanos, y su hostilidad al nazismo y al régimen colaboracionista de Petain en la Francia ocupada de la Segunda Guerra Mundial[131].

Pero mucho más conectado con un cristianismo social radical estuvo el personalismo de Emmanuel Mounier (1905-1950)[132].

Entre sus ideas fundamentales están las que así recoge Ramón Alcoberro:

> Una comunidad es una persona de personas. El papel del personalismo es el de reencontrar la verdadera noción del hombre: dar un sentido a la persona, más allá de los errores individualistas o colectivistas.
>
> Trabajamos para edificar las bases de la comunidad integral y de la vida auténtica. Esto exige la coherencia personal. "Ante todo es necesario dar testimonio de nuestra ruptura con el desorden establecido. Pero una toma de conciencia que no diera por resultado una toma de posición, un cambio de vida y no solo de pensamiento, sería una nueva traición a lo espiritual". La primera tarea, por tanto, será "hacer revolucionarios a los espirituales", es decir, arrancarles del individualismo y de la abstención en que se complacen, obligarlos a rupturas y a compromisos políticos. […]
>
> "El hombre concreto es el hombre que se da". Tan pronto como se admite este aserto, desaparece el conflicto entre el individualismo y el colectivismo en provecho de un desarrollo mutuo: el amor hace existir a cada uno en particular y a todos juntos. "Estamos en contra de la filosofía del yo, y a favor de la filosofía del nosotros". "El nosotros es una manera de pensar y de pronunciar la primera persona". "Sabemos que el amor no echa cuentas, que no es un notario, y que, entre quienes aman, la igualdad vendrá por sí misma. Más que egoísmo es ignorancia el no saber que la primera experiencia del verdadero amor es que el amor multiplica el amor, y que es preciso lanzarlo, desbordarlo alrededor de nosotros"[133].

Su defensa de la preeminencia del trabajo sobre el capital enlazó fácilmente con las inquietudes sociales cristianas de aquellos años.

El conocimiento de Mounier en la España del periodo que estoy considerando fue notable, especialmente de la mano de la editorial ZYX y de editoriales como Áncora y Delfín, que publicó *¿Qué es el personalismo?*, de Mounier, en 1956. Contribuyeron a darlo a conocer autores muy afines a su pensamiento, como Carlos Díaz.

José Antonio González Casanova escribió que:

> Mounier tuvo una influencia decisiva, entre 1957 y 1975, en el pensamiento y la acción del catolicismo progresista español, impulsado desde Cataluña por la revista *El Ciervo* y el grupo que, movilizado por Alfonso Comín y sus amigos, creó el Frente de Liberación Popular, organización socialista revolucionaria, democrática y no violenta de militantes marxistas, cristianos y cristianos marxistas. Su influjo se hizo notar en el movimiento obrero católico, en la concienciación política del clero raso y en teólogos tan reconocidos como Díez Alegría, González Ruiz y Rovira Belloso. Su paradigma fue el propio Comín. A él se debió no solo la encarnación más arquetípica del intelectual cristiano comprometido, sino la progresiva difusión de la obra de Mounier en nuestro país[134].

Viene también a la mente la singular figura de Simone Weil (1909-1943). Su corta vida estuvo marcada por historias personales originales y por un recorrido ideológico tan peculiar como sugerente[135]. Su recorrido vital y su pensamiento tuvieron un vigor y un atractivo evidentes.

Hicieron de ella una figura ejemplar dentro del cristianismo más comprometido socialmente su adhesión al sindicalismo revolucionario; su antifascismo —con su participación en el Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes—; su pacifismo[136]; sus ideas inconformistas; el paso en 1935 de su condición de enseñante a la de obrera en Alsthom, en las forjas de Basse-Indre y, finalmente, en la Renault, con la consiguiente crítica de *la opresión de los obreros modernos sometidos a un trabajo mecánico*; su marcha a Barcelona, en 1936, para oponerse al fascismo en la guerra de España; la humildad y la austeridad, cuando no la pobreza, de su forma de vida; su *encuentro con Cristo* y, a la vez, sus reservas hacia la institución eclesial, al tiempo que soñaba con una religión que englobara a todas las tradiciones religiosas.

En los años treinta se puso de relieve la personalidad política y la libertad de espíritu de Simone Weil, comprometida con valores y causas, pero

sumamente circunspecta respecto a las fuerzas políticas y sociales. Se mostró recelosa hacia el Partido Comunista[137].

Como se puede apreciar en el libro de Gérald Le Roy y Anne Roche[138], Simone fue consciente de que era preciso aliarse con la URSS contra el fascismo, pero, para ella, no era algo exento de inconvenientes: "La alianza con la URSS nos prepara una guerra, pero, mientras tanto, nos preserva del fascismo" (p. 157). En el aspecto social, un artículo de 1933 ("¿Vamos hacia una revolución proletaria?", publicado en *La Révolution prolétarienne*) nos la muestra convencida de que el movimiento socialista y obrero era incapaz de cambiar sustancialmente el orden social (p. 158). A su modo de ver, la burocratización había sustituido al socialismo. La revolución no era posible "porque los jefes revolucionarios son unos incapaces o unos traidores. Demasiado tontos para alcanzar la victoria; y si la consiguieran seguirían oprimiendo, como en Rusia" (de una carta a Claude Jamet). Su trabajo en la fábrica le lleva a la convicción de que la clase obrera francesa no está dispuesta en modo alguno a hacer la revolución (p. 158). "La capacidad revolucionaria y, más generalmente, la capacidad de acción de la clase obrera francesa, es casi nula" (p. 158). Simpatiza con el Front Populaire, pero se mantiene independiente de las organizaciones políticas. Desborda de alegría con las huelgas de junio de 1936 (p. 160)[139]. Su antiautoritarismo no la abandonó nunca: "Incluso el capitalismo es preferible al Estado totalitario, como la URSS, al que algunos socialistas querrían llevarnos" (p. 164). "La influencia persistente del Partido Comunista entre los obreros es lo más dolorosa para cualquiera que haya puesto una parte de su amor y de su esperanza en la clase obrera" (p. 164).

Ignoro hasta qué punto se conocían sus obras en España a mediados del siglo XX, qué influencia llegó a tener y en qué medios en concreto. ¿Quizá la tuvo a través de ambientes cristianos franceses más comprometidos socialmente? ¿Qué difusión y qué impacto tuvo su libro, editado por Nova Terra en 1962, sobre la condición obrera? Son cuestiones que bien podrían merecer indagaciones historiográficas de innegable interés, pero que, obviamente, superan el propósito del presente libro.

Aunque con diferente significado, tengo que recordar que hubo también obras de ficción que aportaron lo suyo al imaginario del cristianismo social. Si he de destacar algún autor, tal vez influido por mi experiencia personal, mencionaré a Maxence Van der Mersch, quien, desde dentro de un ambiente católico, centró su mirada en la pobreza y en el dolor, y dedicó muchas páginas a los medios obreros. Me consta que *Cuando enmudecen las sirenas* (1933; edición de Plaza y Janés de 1963) fue muy difundida entre jóvenes cristianos implicados socialmente. En este libro, el autor tomaba como objeto dos huelgas en el sector textil de Roubaix, en el norte de Francia, en 1930 y 1931. Su descripción de la pobreza de las familias obreras, las barricadas, las cargas de los gendarmes móviles, el reparto de comida por el sindicato… se incorporaron a nuestro imaginario, en el que el universo fabril ocupó un lugar especial[140].

Si he de evocar ideas y hechos que tuvieron alguna influencia ideológica en el cristianismo social español, tengo que referirme, aunque sea por encima, a los curas obreros franceses. Esta experiencia tomó cuerpo en la llamada *Mission de France*, constituida en julio de 1941. La publicación del libro de Yvan Daniel y Henri Godin *La France, pays de mission?* (1943), que leí en 1962 o 1963, tuvo alguna repercusión en España, aunque no me atrevo a precisar cuánta. Sus autores constataban la acentuada descristianización de la clase obrera francesa y preconizaban una nueva pastoral misionera orientada hacia los trabajadores.

Fueron muchos los sacerdotes que tomaron la vía de la proletarización en los años siguientes. Y, a partir del 1954, cuando comenzó la guerra de independencia de Argelia, algunos de ellos formaron un Comité de Resistencia Espiritual, que brindó su apoyo al Front de Libération Nationale argelino, por lo que varios fueron encarcelados.

La Iglesia prohibió la actividad profesional de los curas obreros en 1954, y Juan XXIII suprimió su movimiento eclesial en 1959, bajo la suposición de que la mitad de ellos habían dejado de ejercer su ministerio y ya no oficiaban misa. Tras el Concilio Vaticano II, fueron autorizados de nuevo los curas obreros en 1965 y, según algunas estimaciones, llegaron a ser en Francia

unos 800 en 1976.

En la primera mitad de los años sesenta había ya curas obreros en España, tal vez en primer lugar en Vizcaya, con la presencia, entre otros, de David Armentia, trabajador de Laminaciones de Bandas, y de Pedro Solabarria. En otros lugares fueron bastantes los que participaron en organizaciones políticas o sindicales antifranquistas, como Francisco García Salve, Julio Pérez Pinillos, Diamantino García Acosta, José María Llanos, Mariano Gamo…[141]

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

De entre las distintas *teologías de la liberación*, fue la de América Latina la que tuvo una mayor influencia en los medios católicos españoles. Fue determinante en su proyección el Concilio Vaticano II. Emergió en la primera mitad de los años sesenta y alcanzó gran resonancia en la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968. Los escritos del católico peruano Gustavo Gutiérrez y del presbiteriano brasileño Rubem Alves desempeñaron un papel fundacional en el lanzamiento de esta corriente. Ocuparon un lugar prominente también Pedro Casaldáliga, Helder Camara, Leonardo Boff…[142]

Entre los elementos fundamentales de la teología de la liberación se pueden señalar los dos siguientes:

1. La noción de *pueblo de Dios,* depositario de una esperanza de transformación de la humanidad:

> El reino de Dios es la categoría central en varias teologías actuales: la teología de la liberación, la teología feminista o la teología política. Así, el reino de Dios se considera el paradigma de una esperanza que no solo proclama el carácter de sujeto de todos los hombres y mujeres en libertad, igualdad, justicia y fraternidad, sino que pretende e intenta, en las condiciones actuales, hacerlo realidad, aunque sea de forma provisional e imperfecta (Carmen Bernabé)[143].

No hace falta subrayar la afinidad de este último aspecto con las utopías sociales laicas.

2. La *opción por los pobres* como pieza central de una nueva teología:

Las teologías de la liberación se plantean explícita y conscientemente la importancia del lugar social de la teología y llevan a cabo un desplazamiento significativo de dicho lugar: de las clases acomodadas e incluso de la supuesta neutralidad sociopolítica a los sectores depauperados o empobrecidos (Juan José Tamayo)[144].

Lo que caracteriza a la teología de la liberación no es su análisis crítico de la sociedad capitalista o el hecho de resaltar ciertas conquistas sociales de los países socialistas como próximas a los valores evangélicos. […] Es su método —ser reflexión de la fe *del* pobre y *a partir* del pobre, considerado como sujeto histórico y referencia evangélica por excelencia— lo que la distingue de otros enfoques teológicos… (Frei Betto)[145].

No debe confundirse la *opción por los pobres* con la *opción socialista*:

La opción fundamental de la Iglesia en el campo social no es la opción socialista, sino exactamente la "opción por los pobres". […] Los cristianos están a favor del socialismo en la medida exacta en que este encarna la causa de los pobres (Clodovis Boff)[146].

Las relaciones de curas progresistas españoles con América Latina, y con la teología de la liberación, fueron numerosas. Bastantes sacerdotes españoles desarrollaron su actividad, más o menos duraderamente, en distintos países latinoamericanos. Incluso los hubo que se incorporaron a movimientos más comprometidos, como fue la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional colombiano[147].

EL CONGLOMERADO EDITORIAL

Las editoriales creadas por grupos cristianos fueron, a la vez, un indicio de su fuerza social y un potente instrumento de influencia ideológica. Los libros publicados constituyeron un factor de peso en el desarrollo de una cultura antifranquista en la última etapa del Régimen.

La que tuvo mayor implantación en medios cristianos populares, con una vasta producción, fue ZYX, fundada en 1963:

Procedente del cristianismo progresista, y con notable repercusión en los círculos estudiantiles, fue creada con la pretensión de popularizar la lectura y contribuir esencialmente a la formación de los trabajadores, en la línea trazada por el Concilio Vaticano II. No en vano, se trataba a grandes rasgos de una variante cultural de la HOAC, compuesta inicialmente por militantes de la misma, y de la JOC, y

de algunos "curas obreros"[148].

Fue cerrada por el Régimen en 1969, aunque pronto volvió a funcionar bajo el nombre de Zero/ZYX. Contó con un amplio sistema de distribución propio que le permitía difundir sus publicaciones en numerosos lugares.

La materia abarcada por sus libros fue extremadamente variada, desbordando con mucho el campo estrictamente religioso. Así se puede apreciar en el somero e incompleto enunciado de su temario que figura a continuación.

Asuntos tratados en las colecciones de ZYX:

- *Cuestiones políticas:* la democracia, la violencia, el Estado, el ejército, los ayuntamientos.
- *Cultura:* la cultura obrera.
- *Internacional:* la caída de Kruschev y la crisis del socialismo real, Indochina, Cuba, Checoslovaquia, el imperio de Rockefeller, Salvador Allende, el Mercado Común Europeo, el Tercer Mundo, Vietnam, Ben Barka, la violencia en África, China, el racismo en el mundo.
- *Ideas y experiencias socialistas:* Pablo Iglesias, los orígenes del PSOE, el socialismo sueco, el socialismo africano, el *socialismo agrario* en Israel y los *kibutzs*, las clases en los países socialistas, la autogestión en Yugoslavia, en Checoslovaquia, en Argelia.
- *Revolución:* opresión y revolución, la Revolución rusa, la revolución en América Latina, la revolución agraria cubana, la revolución en Irlanda,
- *Ideologías*: progresismo e integrismo, Mounier y personalismo, pensamiento político de Gandhi, marxismo, relación entre comunistas y cristianos, Bakunin, comunitarismo, Lenin, la africanidad (Shengor), Proudhon, Althusser.
- *Sindicalismo*: la huelga de Bandas, el Partido Sindicalista de Pestaña, las ideologías dominantes en el Sindicato Vertical, la nueva Ley Sindical, el derecho de huelga, los sindicatos norteamericanos, los sindicatos obreros en Francia, el nuevo sindicalismo, el control obrero.
- *La economía, la empresa, las relaciones laborales*: el cooperativismo, la devaluación y la crisis, el fraude fiscal, la propiedad, el capitalismo moderno, las relaciones laborales en Inglaterra, la economía capitalista y colectivista, los obreros del trabajo en cadena, los problemas de la agricultura española, el plan de desarrollo, libertad y planificación, los monopolios en España, el poder de la banca.
- *Sociología*: las clases sociales, la juventud, el campesinado, las alianzas entre clases sociales, los técnicos: nueva clase media.

- *Ética*: perspectivas éticas de la guerra.
- *España*: Andalucía, Galicia, Asturias y su reconversión, la rebelión de los campesinos gallegos, las dos Españas.
- *Historia*: la revolución de 1848, la Primera Internacional, la Comuna de París de 1871, el movimiento obrero, la Tercera Internacional.
- *Textos clásicos*: Lamennais, *Utopía* de Moro, Jean Jaurés, *El apoyo mutuo*, de Kropotkin, *Mi vida* de Trotski.
- *Religión*: el Evangelio para ateos, la Iglesia y la pobreza, balance del Vaticano II, las dos vías de la teología.

De 1963 data la editorial Cuadernos para el Diálogo, que abarcó, igualmente, un vasto campo temático[149]. Tuvo una importante labor editorial asimismo Nova Terra, vinculada a la JOC, que publicó en Barcelona libros en catalán y en castellano. Guadiana, desde 1968, fue una editorial de inspiración demócrata cristiana, dirigida por Ignacio Camuñas, en clave menos crítica. En 1973 se fundó la Editorial Popular.

DE LAS ASOCIACIONES CATÓLICAS A LAS ORGANIZACIONES DE LA IZQUIERDA RADICAL

En los tres últimos lustros del franquismo adquirieron gran envergadura las redes sociales católicas, principalmente la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera Cristiana (JOC)[150].

La HOAC, fundada en 1946, fue manifestando, primero, una orientación alejada del Régimen y, finalmente, opuesta a él. Llegó a ser una parte genuina de la oposición al franquismo. Resultó determinante su participación en las olas huelguistas. Muchos miembros de la HOAC destacaron en el sindicalismo de fábrica, pero fueron más moderados que los jóvenes de la JOC en el orden político y fue poco frecuente que se sumaran a las organizaciones revolucionarias. De la HOAC emanaron la Unión Sindical Obrera (USO) (1960) y el Frente Sindical de Trabajadores (FST) (1963).

La JOC hundió sus raíces en una red que existía ya en los años veinte y

que se refundó en España a mediados del siglo XX. Intervino activamente en las movilizaciones obreras. Llegó a agrupar a muchos jóvenes y contó con una estructura bien organizada y dinámica, siguiendo el eficaz procedimiento de *ver, juzgar y actuar*.

Tanto en la HOAC como en la JOC ejercieron una influencia notable teólogos como José María Díez Alegría o José María González Ruiz, cuyo libro *Creer es comprometerse*[151] tuvo una gran difusión.

Aunque se creó al final del periodo que estoy evocando en estas páginas, he de mencionar la remarcable experiencia de Cristianos por el Socialismo, red fundada por Alfonso Carlos Comín y por Joan N. García-Nieto, José María García-Mauriño, Josep Seguí, Salvador Pérez Chuecas y José María González Ruiz, entre otros[152]. Su primer encuentro tuvo lugar en 1973, y en él se reflejó la experiencia pionera de la teología de la liberación latinoamericana.

Un aspecto al que tengo que referirme es el de la actitud de los cristianos más motivados socialmente con respecto a las organizaciones marxistas[153].

No me detendré ahora en los problemas suscitados por la relación entre las ideas cristianas avanzadas y las variadas concepciones marxistas sobre el particular, lo que nos apartaría del propósito de este trabajo. Lo que me interesa resaltar es la experiencia de muchos cristianos, a menudo muy jóvenes, a los que su anhelo de justicia social y de igualdad los llevó a integrarse en organizaciones antifranquistas, en particular en las más radicales, por regla general marxistas.

Su concepción de los valores cristianos fue decisiva en el paso que dieron. Condujo a muchos jóvenes hacia una u otra versión del marxismo, que, en esos años, tenía una gran influencia en Europa, y fuera de ella, y que estaba introduciéndose con ímpetu en España.

José María Díez Alegría se expresaba así en una conferencia pronunciada en Oviedo en 1970: "La aceptación del análisis marxista de la historia, con los elementos de significación histórica de la lucha de clases (por parte de las clases oprimidas) por superar las discriminaciones e ir a una sociedad sin clases, no es contraria al cristianismo"[154].

Alfonso Carlos Comín, uno de los fundadores de Cristianos por el

Socialismo en 1973, seguidor de Mounier y miembro de Bandera Roja y luego del PSUC, se identificó, a un tiempo, como cristiano y marxista, y encontró una raíz evangélica en la lucha por la justicia y por la igualdad, y en el marxismo la *articulación técnica* necesaria, "que es el análisis de la lucha de clases que le permite concretarse de una manera eficiente"[155].

Cuando se produjo la confluencia entre las ideas cristianas arraigadas en tantos jóvenes y las marxistas recién descubiertas, estas últimas llevaron las de ganar. Eran más poderosas; para muchas personas jóvenes tenían el atractivo de lo nuevo, aunque no lo fueran tanto, y se extendían sobre un campo más vasto y más directamente conectado con sus preocupaciones políticas y sociales.

Hubo hibridaciones, a veces con larga vida, entre una religiosidad cristiana muy motivada socialmente y alguna de las ideologías marxistas. Pero lo que fue adquiriendo mayor importancia no fue la combinación entre ambas, sino el franco predominio del marxismo como ideología pretendidamente *completa*, que *llenaba* las identidades ideológicas de personas que estaban dejando de ser cristianas.

Las organizaciones radicales en las que tantos cristianos jóvenes convergieron fueron oficialmente marxistas y, con frecuencia, recelosas hacia cuanto oliera a religión, de tal forma que aquellos militantes de origen cristiano que no abandonaron su fe guardaban a veces su religiosidad en un ámbito privado, dentro de unas organizaciones en las que prevalecía el ateísmo.

De manera que, en el espacio de la izquierda radical española, no abundaron las simbiosis entre marxismo y cristianismo. Los intentos de fusionar lo uno y lo otro los hubo en cierto número de biografías, pero en modo alguno comparable a lo que se registró en América Latina.

En el ámbito revolucionario latinoamericano proliferaron las aleaciones cristiano-marxistas. El español Manuel Pérez, que ocupó el puesto de máxima responsabilidad en el Ejército de Liberación Nacional colombiano (ELN), se refirió a la relación entre cristianismo y marxismo, expresando un punto de vista muy extendido en el continente, como un *debate y enriquecimiento*

mutuo. Se identificó con la *guía ideológica marxista* que "no impide sino que permite y estimula la participación de cristianos en ella"[156].

Alberto Flores Galindo, parafraseando a Luis Pásara, habló de "la catolización de la izquierda revolucionaria" en América Latina. Muchos católicos peruanos

> sumaron una nueva creencia [el marxismo] a sus convicciones religiosas. La adición no era difícil. El marxismo en el Perú no apareció reclamando una posición atea. De hecho, su fundador, el mismo José Carlos Mariátegui, no profesaba ni ateísmo ni anticlericalismo. Después, los viejos y duros comunistas de los años treinta sí fueron ateos, pero los izquierdistas de los años setenta no prolongaron esta última vertiente.

Y concluía Flores Galindo: "En el Perú no es posible pensar la política como una actividad profana. Por querer hacerlo, fracasó González Prada; Mariátegui y Haya, en cambio, admitieron la gravitación de lo que uno de ellos llamó el *factor religioso*"[157].

De la incidencia del cristianismo en la cultura política revolucionaria argentina ha escrito María Olga Ruiz lo que sigue:

> El ideario cristiano fue un elemento central en la cultura de ambas organizaciones [PRT-ERP y Montoneros], de modo que sus figuras, iconos, imágenes y tramas discursivas poblaron el *ethos* militante setentista de un modo evidente. […] Los mandatos morales de la militancia terminaron operando como una renuncia a la vida misma, es decir, dar la propia vida. De este modo, el sacrificio era una parte crucial —la última y la más importante— del recorrido establecido para los y las combatientes[158].

La primera guerrilla urbana argentina, Tacuara, fue integrada por católicos. En los movimientos de Tucumán, entre 1969 y 1974, fue decisiva la intervención de militantes católicos. Tuvieron un peso importante los *curas villeros* en las movilizaciones de las *villas miseria*[159]. Fue notable el vínculo que habían tenido quienes fundaron la organización armada Montoneros con la revista *Cristianismo y Revolución*, que se publicó entre septiembre de 1966 y septiembre de 1971[160]. Fueron numerosos los jóvenes procedentes de asociaciones católicas que se integraron en esta organización[161]:

> En Argentina, Brasil, Uruguay, Bolivia, Perú, miles de jóvenes cristianos, bajo la luz del Concilio Vaticano II, tomarían a Camilo Torres como su "Che cristiano". Particularmente en la Argentina, esto influiría decisivamente las ideas de la organización Montoneros, donde militaron, mayoritariamente,

revolucionarios cristianos[162].

En Europa, en una época posterior, fueron varios los partidos de izquierda que se mostraron proclives a incorporar a sus organizaciones a cristianos sin que tuvieran que dejar de serlo.

Mucho más infrecuente fue el camino desde el marxismo al cristianismo. Un caso muy llamativo fue el de Roger Garaudy, dirigente del Partido Comunista francés, quien, en un libro publicado en 1971[163], sostuvo que, para él, la fe y la vida militante eran una sola cosa, y que sin la fe no tendría sentido la esperanza. En lo mismo abundó en una nueva obra que vio la luz en 1975[164]. Su evolución personal desembocó años después en su conversión al islam.

En España, el revolucionarismo, que genéticamente fue deudor de valores cristianos, cedió la primacía a unas corrientes marxistas nada propensas a apreciar las ideas cristianas.

Fue notable la inmersión del cristianismo social juvenil en las organizaciones radicales[165].

En el Frente de Liberación Popular (FLP) hubo muchas personas cristianas en todos sus niveles.

Las Vanguardias Obreras (VO), impulsadas por la Compañía de Jesús, y, en mayor medida, la JOC desempeñaron un papel de primer orden en la formación de las nuevas organizaciones revolucionarias.

La Acción Sindical de Trabajadores (AST) reunió, entre 1964 y 1969, a militantes cristianos procedentes de las Vanguardias Obreras. Tal fue el origen de la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT)[166].

Paquita López Arroyo, que fue miembro del comité central de la ORT, ha evocado recientemente el recorrido de los militantes cristianos de la AST:

> En la AST, a través de compañeros y compañeras activas en Comisiones Obreras, llevábamos, por ejemplo, víveres a Carabanchel a los presos políticos, apoyábamos huelgas… Para todo eso ya no creíamos imprescindible la fe cristiana. Más bien empujábamos a los "consiliarios" al terreno político.
>
> Yo me acerqué a la Vanguardia Obrera en 1967, buscando ese cristianismo auténtico y de compromiso social, y viví, en gran medida, ese mismo proceso de transformación religiosa y de paso a la militancia política, en el momento en que esta se expresaba en la lucha antifranquista, contra la

dictadura y a favor de los trabajadores.

Esa militancia fue perdiendo su base cristiana, que hasta ese momento me había ayudado, transformándose y enriqueciéndose: para subvertir el orden establecido era necesaria una organización política, con base teórica y organizativa que había que ir aprendiendo a construir. De ahí que nos pusimos a estudiar el marxismo, como método que considerábamos instrumento político adecuado, a través de la organización en un Partido, con objetivos claros, análisis de la situación y programación de actividades[167].

Los jóvenes cristianos constituyeron una parte importante de la Organización de Izquierda Comunista (OIC), que estuvo particularmente vinculada con la tradición histórica del consejismo obrero. Posee un alto interés el apartado del lúcido trabajo de Joel Sans sobre la OIC titulado "El aporte del catolicismo obrero"[168]. Tras constatar la importancia de la participación de militantes católicos en el FLP y en el FOC, en la ORT, en Bandera Roja, recuerda que "el rasgo específico de los COC [Círculos Obreros Comunistas, predecesores de la OIC] es la importancia que tiene para su crecimiento y extensión territorial la entrada de un grupo de militantes procedentes de la JOC" (p. 199). También se sumaron a este proceso miembros de Herri Gaztedi, la JOC del medio rural en el País Vasco[169].

Como el propio Sans indica, el choque entre la jerarquía católica, de un lado, y la HOAC y la JOC, del otro, en la segunda mitad de los años sesenta acabó favoreciendo "el paso de un gran número de jocistas a las organizaciones políticas de la izquierda revolucionaria" (p. 204).

Y sigue Joel Sans:

El número de gente que dejaría la JOC en este cambio de década de los años sesenta a los setenta, ya fuera por perder la fe en la Iglesia o para pasar a organizaciones políticas, sería muy elevado. Todo ello, sumado a los choques de sectores de la militancia y de los consiliarios con la jerarquía eclesiástica, llevaría a una caída drástica en el número de militantes y de grupos de la JOC para, a mediados de los años sesenta, ser una sombra de lo que había sido la organización una década antes (p. 210).

Jóvenes que habían pertenecido a la JOC se integraron en el Movimiento Comunista (MC) en los años setenta, en Castilla y León, Aragón, La Rioja, País Vasco, Navarra, Cantabria…:

Los COC-OICE —y los Núcleos Obreros Comunistas en Euskadi— destacarían en atraer un buen número de militantes cristianos de Cataluña, algo que, de forma paralela, también conseguiría el Movimiento Comunista en mayor medida en otros puntos del Estado (p. 210).

No obstante, la presencia de militantes cristianos en el MC no tuvo la envergadura que alcanzó en la OIC y, por lo que yo sé, no ha sido objeto de ningún trabajo específico[170].

En algunos lugares confluyeron varios hechos relevantes: el proceso de urbanización y de industrialización, el abandono del campo y de localidades menores por parte de muchos jóvenes que se colocaron en la industria, la activación de las movilizaciones laborales con participación de muchos jóvenes en lo que vino a ser un movimiento obrero reforzado y remozado, el despertar de muchos jóvenes al antifranquismo, el agrupamiento de muchos de ellos en las asociaciones católicas.

El caso de Navarra fue el más sobresaliente: entre 1960 y 1975 la población aumentó un 20%; entre 1960 y 1970 el sector primario bajó desde un 48% a un 25%, mientras, en esos mismos años, el secundario creció desde el 27% al 48%.

La nueva clase obrera, proveniente predominantemente del agro navarro, experimentó una ruptura con sus costumbres y modo de vida. Al carecer apenas de vínculos con las ideologías y culturas de clase tradicionales, se aglutinó en torno al tejido asociativo cristiano, pues no pocos de ellos habían formado parte de la órbita del carlismo y tenían influencia de la cultura obrera cristiana, que había permanecido en los movimientos sociales católicos agrarios. El movimiento obrero navarro se desarrolló al ritmo que evolucionó la cultura obrera cristiana, en el espacio de metabolización de las organizaciones obreras HOAC, JOC (Juventud Obrera Cristiana) y VO (Vanguardia Obrera), formándose una gran plataforma de oposición al franquismo[171].

En poco tiempo, hacia finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, ese caudal humano se fue radicalizando y dio origen a una nueva izquierda revolucionaria.

En el conjunto de España, la oposición al franquismo, cuando apenas empezaban a existir las nuevas organizaciones radicales, contó con dos vectores sociales e ideológicos principales. No fueron los únicos, pero sí los más destacados.

Uno fue la corriente marxista encarnada por el Partido Comunista y sus áreas de influencia, que durante décadas representaron la columna vertebral del antifranquismo organizado. El otro fue el catolicismo social en toda su amplitud.

El segundo estuvo constituido por la parte del mundo católico que se opuso al franquismo y que, en la España de los sesenta y setenta, influyó notablemente en la evolución de las mentalidades, especialmente en las minorías juveniles más inquietas socialmente.

Si consideramos al catolicismo español en toda su amplitud y heterogeneidad, tuvo una quíntuple importancia en relación con la erosión del franquismo:

En primer lugar, la Iglesia oficial, en su mayor parte aliada con el franquismo hasta muy tarde, provocó a su pesar una energía reactiva que llevó a muchos jóvenes a adoptar una actitud crítica hacia la jerarquía católica y el Régimen.

En segundo término, la Iglesia católica desempeñó un papel de primer orden con su intervención en la educación de niños y adolescentes, con más o menos éxito.

En tercer lugar, la cultura católica propagó ideas que nutrieron a sectores muy variados, incluidas las minorías radicales de izquierda.

También, en cuarto lugar, existió una conexión importante de estas minorías con el extenso y activo entramado asociativo católico, sobre todo el obrero, que alentó las actitudes antifranquistas y proporcionó a las minorías radicales unas vías legales y unas infraestructuras que facilitaron y extendieron su organización y su influencia.

Y, en quinto lugar, la variada realidad social del catolicismo y de sus sectores juveniles aportó una gran cantidad de militantes a las organizaciones de la nueva izquierda radical.

En todas estas vertientes se puede observar una relación entre el mundo católico y la nueva extrema izquierda. No existieron de manera enteramente diferenciada y totalmente independiente la una de la otra. Al contrario, con frecuencia se solaparon y dieron lugar a hibridaciones múltiples.

CAPÍTULO 6

SEDIMENTOS IDEOLÓGICOS DEPOSITADOS EN LA NIÑEZ Y EN LA ADOLESCENCIA

Hasta aquí me he referido a las conversiones a un radicalismo de izquierda de una parte de la juventud española de los años sesenta y setenta. He hablado del cuadro multifactorial que, en el contexto de esa época, dio alas a tales conversiones.

Al final de la introducción con la que se iniciaban estas páginas formulé una pregunta: *¿Qué había en nosotros que impulsó ese tránsito?*

Por descontado, la mencionada conversión fue auspiciada por factores tales como la repulsión que generaba el propio régimen franquista, los problemas sociales que padecimos o de los que fuimos testigos, el clima internacional de la época, caracterizado por las fuertes tensiones y por una acentuada violencia, las ideologías establecidas en los movimientos revolucionarios y contestatarios.

Pero lo que aquí me interesa es *lo que estaba ya dentro de nuestras mentes* que auspició esa evolución y que, bajo nuevas formas y un nuevo lenguaje, permaneció en nosotros cuando *nos hicimos revolucionarios*.

Muy frecuentemente, las nuevas ideas, las nuevas corrientes, se alzan sobre unos pilares que vienen del pasado. Aquellos jóvenes que *nos convertimos* soportábamos el peso de lo que se había asentado en nuestras cabezas durante años.

Me interrogaré sobre los conceptos y criterios y, por encima de todo, sobre los valores y propósitos que subyacían en nuestra forma anterior de entender

la vida y que dieron a ese radicalismo una base sobre la que alzarse.

EL REVOLUCIONARISMO FASCISTA

¿Formaron parte de aquella base las ideas fascio-falangistas que en otro tiempo fueron el núcleo de la propaganda oficial del Régimen?

Echemos la vista atrás.

El caudal ideológico inicial del fascismo español vino a ser un amasijo de ideas en el que resaltaba el antiliberalismo y en el que no faltaba un nada preciso *anticapitalismo*.

Ramiro Ledesma Ramos, principal figura del nacionalsindicalismo, bajo un marcado influjo del fascismo italiano[172], fue un enemigo jurado de las *democracias burguesas parlamentarias* y del liberalismo y un acérrimo defensor de la expropiación de tierras y de la planificación económica. Era un admirador de la Unión Soviética. Su gran idea —observó Payne— fue unir el nacionalismo y el colectivismo. "Deseaba hacer causa común con los proletarios y luchar con ellos por una revolución a la vez social y nacional"[173]. "El objetivo de Ledesma era unir a todas las fuerzas revolucionarias no marxistas"[174]. Defendió —y organizó— el ejercicio de la violencia política contra las organizaciones de izquierda. Llegó a preconizar una alianza con la CNT para hacer frente al marxismo, al que se opuso reiterada y vivamente.

Onésimo Redondo se situaba en un territorio resueltamente más conservador. "Puso su energía y su entusiasmo al servicio de una causa que puede resumirse así: unidad nacional, primacía de los 'valores españoles' tradicionales, justicia social". Estaba impregnado de un catolicismo intransigente y destacó por su antisemitismo. "Sus bestias negras eran la burguesía separatista vasca o catalana, la izquierda obrera de las grandes ciudades, los capitalistas de Madrid y de Bilbao y los arribistas anticlericales de los partidos liberales"[175].

José Antonio Primo de Rivera, por su parte, cultivó una retórica

paternalista anticapitalista que incluía una denuncia de la frágil condición de los trabajadores y que terminaba condenando la lucha de clases y el socialismo:

> Los obreros estaban desasistidos, inermes frente al poder del capitalismo, era el capitalismo el que señalaba las condiciones y los obreros tenían que aceptar estas condiciones o resignarse a morir de hambre. […] Los obreros tuvieron que revolverse un día contra esta burla, y tuvo que estallar la lucha de clases. La lucha de clases tuvo un móvil justo, y el socialismo tuvo, al principio, una razón justa, y nosotros no tenemos por qué negar esto. Lo que pasa es que el socialismo, en vez de seguir su primera ruta de aspiración a la justicia social entre los hombres, se ha convertido en una pura doctrina de escalofriante frialdad y no piensa, ni poco ni mucho, en la liberación de los obreros[176].

Primo de Rivera no tuvo empacho en criticar a su padre, al que achacó que su dictadura no emprendiera una revolución. Se refirió a "la revolución que tenía que haber hecho la dictadura"; una revolución que habría levantado *las dos losas que pesan sobre la vida chata, la vida pobre, la vida triste que atenaza a España*: "Por arriba, la falta de toda ambición histórica […]; por abajo, la falta de una profunda justicia social"[177].

En el magma ideológico del fascismo español aparecían otras piezas complementarias, como el sentimiento antiburgués, compartido por aristócratas y sectores plebeyos, o la mala opinión sobre el dinero, en la que concordaban gentes de izquierda y de derecha.

El mismísimo Franco, en su ascenso al liderazgo máximo, llegó incluso, en alguna ocasión, a distanciarse del capitalismo. Así lo hizo en el discurso que pronunció en su toma de posesión como jefe del Estado, el 1 de octubre de 1936, cuando osó profetizar demagógicamente que "el trabajo tendrá una garantía absoluta, evitando la servidumbre al capitalismo"[178]. Nada peligrosamente concreto, de todos modos.

En pocas palabras, la literatura fascista en España no se declaraba contrarrevolucionaria ni antiobrera, sino antiburguesa, antiliberal, antiparlamentaria, anticapitalista, y vagamente revolucionaria (partidaria de *la revolución nacional*; Antonio Tovar habló de *la revolución de los desposeídos*), aunque, naturalmente, era difícil saber en qué podía consistir semejante *anticapitalismo.* Era una retórica demasiado ajena a la función real

del Régimen en la que resultaba imposible hallar algún atisbo de anticapitalismo.

En las declamaciones imperantes en el primer franquismo menudeaban las referencias a la *decadencia*[179] en una doble vertiente.

Una era la crítica de la *decadencia occidental*, en el surco abierto por Oswald Spengler[180]. La otra, el lamento por la *decadencia española*, ya sea la del siglo XVII, que privó a aquel imperio *en el que no se ponía el sol* de su condición de potencia europea hegemónica, ya sea la del siglo XIX, con la pérdida de las colonias[181].

En el franquismo de los primeros años, no muy lejos de las referencias a la decadencia occidental se situaba el desapego respecto a la democracia liberal, tenida por inferior a la *democracia orgánica* franquista, en la que resonaba el eco de Carl Schmitt[182], para el que la legitimidad política no resulta de la expresión de la soberanía popular siguiendo las normas legales, sino de la acción extraordinaria de un poder constituyente. Tal fue el caso de la *legitimidad* del franquismo en rebelión contra la República liberal que, según su retórica, *amenazaba con destruir España*.

La hostilidad hacia la democracia liberal en las distintas organizaciones de la extrema derecha europea de entreguerras, referencia fundamental para los autores franquistas, descansó en la idea de unas élites amarradas a una misión histórica redentora; élites inteligentes, desinteresadas, no contaminadas por las pasiones que esclavizaban al *populacho*.

En el primer franquismo, durante la Guerra Civil y hasta la derrota del Eje nazi-fascista en 1945, el falangismo mantuvo una posición prominente en el aparato propagandístico del Régimen. Falangistas y nacionalsindicalistas de las JONS fueron en ese periodo los *propagandistas jefes*.

A mediados de los cuarenta, con la pérdida de la guerra por la Alemania hitleriana y la Italia de Mussolini, tuvieron que pasar a un plano menos sobresaliente —como apunté en páginas anteriores— los seguidores de José Antonio Primo de Rivera, de Ramiro Ledesma Ramos y de Onésimo Redondo.

El *revolucionarismo* falangista y de las JONS quedo algo postergado en el

interior del Régimen. Aquella amalgama ideológica fascista, en los años sesenta, estaba ya de capa caída. En los círculos del poder nadie tomaba en serio las ensoñaciones fascio-falangistas, aunque su retórica salía a relucir de vez en cuando.

Realmente, ese *revolucionarismo* y su peculiar *anticapitalismo*, que fue perfectamente compatible con una sistemática dureza con las clases trabajadoras, no tardaron en ser reducidos a vestigios del periodo en el que falangistas y nacionalsindicalistas de *la vieja guardia* estaban en una posición preponderante en el organigrama del Régimen.

¿Consiguieron conectar aquellos mensajes con los niños y adolescentes de los años cincuenta y sesenta? En el entorno que conocí directamente, en la sociedad donostiarra y guipuzcoana, puedo asegurar que esas ideas no suscitaban el menor interés. Su influencia fue prácticamente nula, lo que no quita para que en algunos casos extremadamente minoritarios fueran conocidas y encontraran algún eco. Si no me equivoco, la influencia de aquellas ideas fue mayor en otros lugares de la geografía española.

Pero, en términos generales, las conversiones al radicalismo de las que estoy hablando no tuvieron ahí un punto de partida muy significativo.

IRRADIACIÓN DE VALORES CRISTIANOS

Si bien aquellas ideas relacionadas con el franquismo no llegaron a penetrar en aquella generación, no se puede decir lo mismo de otros dos focos que sí dejaron una semilla profunda.

Uno fue la formación religiosa y la experiencia de la religiosidad, no en sus múltiples aspectos, sino sobre todo en uno en particular: el de los valores.

El otro fue el legado ético de la generación de nuestros padres, como vigorosos transmisores de valores, de forma explícita y también tácitamente.

Vayamos con la primera.

Cuando pienso en *lo que había en nuestras cabezas,* y qué fue determinante en el proceso de conversión, cobra un relieve especial el caudal resultante de

la experiencia religiosa. Y aquí entra no solo la parte más reaccionaria del mundo ideológico religioso, sino también las facetas ambivalentes del cristianismo, al igual que las aportaciones de las versiones cristianas más valiosas.

Esto fue menos tangible en los jóvenes procedentes de familias antifranquistas que habían sufrido la represión y que se mantenían alejadas de la Iglesia y de las prácticas religiosas.

De todos modos, todos recibimos en la enseñanza una fuerte presión moral, canalizada en alto grado por el adoctrinamiento católico.

Un rasgo de los jóvenes revolucionarios estudiados en este libro fue el vigor de su conciencia moral. Sin duda, una de sus características más estimables.

En el centro del adoctrinamiento en valores estaba la distinción entre el bien y el mal, como sucede con las grandes tradiciones morales. Y ahí, la idea de *hacer el bien* desempeñó un papel de primer orden en aquel sector de la juventud, lo que nos lleva a algunos problemas que rodean a las nociones del bien y del mal.

En la educación religiosa oficial, el bien se asociaba al difícilmente aprehensible amor a Dios, al más tangible amor al prójimo, a la compasión, al respeto a los progenitores, a la laboriosidad, a decir la verdad.

El antónimo del bien, el mal, se identificaba con el asesinato, el adulterio, los *actos impuros*, el robo, la envidia, la mentira, el falso testimonio contra otras personas.

El pecado era el nombre del mal, *la culpa voluntaria*.

Algunos elementos de la doctrina católica fueron desgastándose, pero en los jóvenes radicales quedaba un poso de lo que se les había transmitido anteriormente. Y en ese poso había aspectos valiosos. Cuando esos jóvenes fueron afirmando su voluntad revolucionaria, decayeron algunas ideas que les habían sido inculcadas. La consideración del trabajo fue perdiendo puntos; también la de la familia y el mandamiento *honrarás a tu padre y a tu madre* (en bastantes casos, los jóvenes revolucionarios eran hijos de personas más o menos de derechas, con lo que estaba asegurado el choque

intergeneracional). La *pureza* en materia sexual era abiertamente denostada en los ambientes radicales. La oposición a las actitudes sumisas, alentadas por el catolicismo oficial, era una seña de identidad.

Pero, junto a eso, la voluntad de actuar en favor de los demás permaneció viva en muchos casos y fue determinante del compromiso social y antifranquista.

La formación cristiana contribuyó a promover *buenas personas,* que acabarían incorporándose a la izquierda revolucionaria, lo que no quita para que aquellas *buenas personas*, además de realizar actos socialmente beneficiosos, nos hiciéramos también responsables de hechos perjudiciales para la sociedad a la que queríamos servir.

Con todo, los impulsos altruistas, la voluntad de *hacer el bien* a la gente, la generosidad, el rechazo del egoísmo, la entrega a causas colectivas, la acción en pos de unas relaciones más solidarias, distinguían a la constitución moral de aquellos jóvenes y de los *colectivos bienhechores* que formaron. Era estimable en estos la sensibilidad hacia los padecimientos de la gente, especialmente de la peor situada en la escala social.

Nuestros objetivos (el fin de la dictadura, una distribución más equitativa de los ingresos, las libertades democráticas…) no estaban guiados por motivaciones *egoístas*, sino *altruistas*. Aquellos jóvenes y aquellos colectivos estábamos impregnados de valores adquiridos bajo el manto de la religiosidad cristiana, lo que se traducía en el propósito de alcanzar, no ya para nosotros, o no solo para nosotros, sino para la sociedad, una vida mejor en todos los sentidos. Un trasunto del reino de Dios en la Tierra.

LOS AMBIENTES FAMILIARES. LA GENERACIÓN QUE NOS PRECEDIÓ

Todos llevamos con nosotros algo de nuestra familia, aun cuando no siempre seamos conscientes de ello. Y lo que llevamos suele perdurar a lo largo de toda nuestra vida[183].

Los jóvenes que se adhirieron a los ideales revolucionarios en ese periodo procedían de distintos medios familiares. Hubo diferencias entre ellos, en efecto, según los lugares en los que crecieron, las clases sociales a las que pertenecían sus familias, su nivel cultural, sus ideas políticas, sus costumbres, los valores que impregnaban la vida familiar.

Cada familia era diferente, pero todas ellas transmitían valores, mejores o peores, por una vía activa y explícita, y también mediante el ejemplo de la manera de actuar de los padres y de las madres ante cada situación, ante cada problema.

Con frecuencia, sobre todo cuando los hijos eran más inconformistas, se producían colisiones y rechazos de aquello que se trataba de inculcar por parte de los padres. Las relaciones intergeneracionales en muchos casos fueron tensas. Esto fue muy palpable en las familias de derechas cuyos hijos *salieron rojos*. Pero también en otras muchas familias, en las que los hijos, ganados por un antifranquismo ardoroso, no lograban entender lo que consideraban *tibieza política* de sus progenitores[184].

Hubo una frontera generacional que separó a los padres y abuelos que habían conocido la guerra de los hijos que nacieron cuando 1936 iba quedando lejos.

Muchos padres y madres del *bando perdedor* sufrieron la amargura de la derrota y los sacrificios de la posguerra. Fue la *generación del silencio*, experta en callar[185].

Millones y millones de personas afrontaron grandes adversidades. Para sobrevivir tuvieron que trabajar intensamente (muchas veces echaron mano del pluriempleo)[186]. Muchas personas hubieron de recurrir a la emigración, interior o hacia Europa y América… Muchas familias, pese a lo magro de sus ingresos, se las arreglaron para ahorrar, siempre pensando en sus hijos. La generación de la guerra se esforzó lo indecible para conseguir que su descendencia tuviera una vida mejor que la suya. Fue una causa muy extendida a la que se consagró en cuerpo y alma.

Tantos y tantos padres y madres, frustrados por los límites y padecimientos de sus vidas, trataron de vivir una nueva existencia a través de sus hijos.

Albergaron nuevas esperanzas, conocieron nuevas emociones y nuevas satisfacciones por medio de las peripecias vitales de sus hijos.

También, en muchos casos, vivieron con la congoja de ver que sus hijos no les comprendían y les reprochaban su *conservadurismo*.

Bastantes buenos valores estaban presentes en muchas familias de distintas clases sociales y de diferentes lugares, aunque no, ciertamente, con la misma consistencia.

No obstante las diferencias, se puede decir que había una especie de *humus axiológico*, un caudal de valores aceptados en muy distintos medios sociales.

Entre estos buenos valores hay que mencionar: la abnegación, una generosa y solidaria disposición para echar una mano a quien lo necesitara en la vecindad o en el trabajo, un extendido sentido de la compasión, la capacidad para sacrificarse pensando en el futuro de los hijos, la honestidad (lo que incluía el valor concedido a la palabra dada), la voluntad de hacer frente a las dificultades mediante el esfuerzo (aunque aún no se empleaba la palabra *resiliencia*, buena parte de aquella generación fue un ejemplo vivo del significado que hoy se le da a este vocablo), la austeridad, una actitud contraria a la ostentación…

La expresión de algunos de estos valores era más vigorosa en el interior mismo de la familia, entre sus miembros. Pero se percibía también más ampliamente en la vida social, recorrida por hilos discretos de compasión y solidaridad.

No ignoro que esos valores no eran los únicos actuantes. Ni mucho menos. El mundo moral familiar no era idílico. Pero es cierto que estaban presentes. Y que muchas familias fueron unas eficaces transmisoras de esos buenos valores, que eran interiorizados por los jóvenes, a veces de forma poco consciente.

Se puede percibir la huella de esos valores en los procesos de conversión que estoy considerando en estas páginas.

CAMBIA LA IDEOLOGÍA, PERSISTEN LOS VALORES

Jóvenes —mujeres y hombres— que habían conocido la experiencia religiosa y una vida familiar tradicional toparon con *ideas diferentes* y *se trasladaron* de un mundo ideológico a otro, en apariencia totalmente opuesto.

Los jóvenes a los que me estoy refiriendo fueron partícipes de un fondo cultural bien implantado socialmente, se nutrieron de ideas sembradas por medio de la educación —sobre la que tanta autoridad tuvo la Iglesia—, de los medios de comunicación, de la moralidad transmitida por las familias. Y esas ideas recibidas se fusionaron con las ideas revolucionarias llegadas de otras latitudes o procedentes del pasado, pero descubiertas por bastantes jóvenes cuando había quedado ya lejos su infancia.

Entiendo que el bagaje ideológico que muchos llevábamos encima actuó en los procesos de conversión, transfigurándose en parte, sumergiéndose y perdiendo visibilidad, y contribuyendo a componer nuevas realidades ideológicas híbridas, en las que se mezclaba lo anterior, tenido por *reaccionario*, con lo nuevo *revolucionario*.

Hubo discontinuidades y rupturas, pero hubo también, simultáneamente, continuidades en cuanto a los sentimientos, a las disposiciones subjetivas… y, muy especialmente, a los valores.

Detrás de aquellas conversiones encontramos reconfiguraciones ideológicas que se apoyaban en lo ya existente. O que daban nueva vida a algo previo, pero a base de prescindir de una parte de él, de transformarlo y de desbordarlo.

Lo viejo, bajo formas parcialmente renovadas, permaneció en *lo nuevo*, como un poso subterráneo y callado. Puede resultarnos útil el concepto de *afinidad electiva*, que en la física, de la que procede, designa la relación entre dos sustancias particularmente propicias para combinarse[187].

Como señalé más arriba, a menudo, entre quienes recorrieron estos caminos hubo una conciencia escasa acerca de la presencia de los rasgos del pensamiento previo a la conversión que seguían vivos, aunque soterrados, después de producirse esta. Pocas de las personas que tuvimos esta

trayectoria nos preguntamos cuánto de lo que había sido nuestro universo ideológico fue cabalmente dejado atrás y cuánto *siguió vivo*.

En la autoconciencia que predominó en bastantes de nosotros, *las viejas ideas* de cada cual —de *cuando todavía era cristiano* o de *cuando aún no era marxista*— se veían como algo plenamente superado y sustituido por otras ideas mejores *plenamente distintas de las anteriores*.

En cualquier caso, no hubo un único patrón ni un solo itinerario, supuestamente seguido por cuantos adoptamos unas ideas revolucionarias. No todos veníamos del mismo sitio ni tuvimos idéntica evolución.

CAPÍTULO 7
INCISO SOBRE UN ITINERARIO PERSONAL

Yo veía entre nubes de incienso
Visiones con alas de oro
Que llevaban la venda celeste
De la fe sobre sus ojos…
ROSALÍA DE CASTRO

Qué difícil es ser joven y qué amargo no poder volver a serlo.
JOSÉ FEDERICO BARCELONA

Todavía os queda más; os queda la reconquista del hogar. Os queda formar al niño y a la mujer española.
FRANCISCO FRANCO (1939)

Dedicaré este capítulo al ambiente ideológico en el que se desenvolvió mi infancia, mi adolescencia y parte de mi juventud. Ese periodo de mi vida se desarrolló en la ciudad de San Sebastián, donde nací en 1943.

Aquellos años transcurrieron, bajo el franquismo, entre la familia, la vida social y, una parte de ellos, el colegio de los Marianistas.

Las ideas a las que fui accediendo llegaron a través del medio familiar y social; de las lecturas; de la vida cultural de la ciudad y del cine; de los medios de comunicación, con un papel de primer orden de la radio (no hubo televisión hasta la segunda mitad de los años cincuenta); de la Iglesia, con su gran capacidad de difusión ideológica; y, de manera destacada, de la enseñanza.

En la sociedad donostiarra de aquellos años las delimitaciones de clase eran bastante pronunciadas. En el medio al que yo pertenecía, según tengo entendido, no era raro que los padres de familia tuvieran una relación extraconyugal con otra mujer a la que se denominaba, en clave propiamente peyorativa, *amante* o, no sé por qué, *querida*. Pero el matrimonio seguía

siendo una pieza básica de una *normalidad* en la que el derecho al divorcio no existía.

Así pues, la mayor parte de los niños de mi colegio tenían un papá y una mamá. Carecer, como en mi caso, de padre o de madre era algo muy extraño, que llamaba la atención. Ser hijo de padres separados llevaba aparejada cierta marca social.

Los centros educativos en el Donosti de aquellos años eran principalmente los colegios de las distintas compañías religiosas, unos de chicas y otros de chicos. También existía el Instituto Francés y el Colegio Alemán. Y algunas escuelas públicas, pocas y para hijos de familias con pocos recursos; y a partir de cierta edad, el Instituto Peñaflorida, de enseñanza media. Que yo recuerde, había muy pocas ikastolas, modestas y en la ilegalidad, aunque toleradas (la primera legalización fue en 1970). La principal pionera fue Elbira Zipitria, a la que se sumaron otras profesoras como Itziar Arzelus, Karmele Esnal, Jone Forkada o Felitxu Eraso, una gran persona a la que tuve la suerte de tratar en los años sesenta.

Los colegios eran esforzados dispensadores de ideas; enérgicos focos de adoctrinamiento religioso y, con mayor o menor fortuna, y en diversa medida, político.

El vínculo de los colegios con el Régimen, además de implicar la sujeción a los programas establecidos, incluía una materia marcadamente política, que se denominaba *Formación del Espíritu Nacional*, de cuyas clases, al menos en mi colegio, se encargaban falangistas. A ello había que añadir la estancia en campamentos de varios días de duración organizados por el Frente de Juventudes, como uno al que nos llevaron a todos los alumnos de mi clase en las proximidades de la localidad navarra de Lekunberri.

El principal cuerpo de ideas que se transmitía a un niño en los años cuarenta y en los cincuenta era el católico oficial. Esta obviedad merece ser subrayada porque ese fue el marco de ideas a través del cual se filtraba el conocimiento del mundo y se intentaba formar un sistema de valores. Todos los niños pasaron por ese túnel, aunque, por supuesto, no produjo los mismos efectos en todos ellos.

A edad muy temprana, quienes se iniciaban en la vida contaban ya con una masa de ideas que los condicionaba y que los acompañaría más o menos tiempo.

Por lo que a mí respecta, tengo que admitir que, entre las tres virtudes teologales, la fe nunca fue mi punto fuerte. Tampoco descollé en esperanza.

No conseguí hacerme con el concepto de *la resurrección de los muertos*, y tampoco, lo que es más grave, con la idea de Dios. Y no digamos con esa composición tan imaginativa de *tres personas distintas y un solo Dios verdadero*. Decididamente, la Santísima Trinidad no estaba hecha para mí. Escapaba también a mi entendimiento que a Cristo se le hubiera clavado en una cruz para expiar los pecados de quienes tardaríamos aún muchos siglos en nacer.

Nunca llegué a moverme con soltura a la hora de rezar. Entendía que no era solamente recogerse, meditar, reflexionar en silencio… Orar era nada menos que hablar con Dios. Yo lo intentaba, pero no sabía qué decir y, menos aún, a quién decírselo. Me distraía y no tardaba en encontrarme con la mente puesta en cosas muy alejadas de cualquier diálogo con una divinidad inaccesible. Para mí fue un enigma indescifrable la aparente comunicación con Dios de algunos compañeros de estudios.

Además, ¿qué tenía que ver Dios con el irreductible deseo de justicia y de igualdad que no se despegaba de mi?

Si no recuerdo mal, no tardé en comprender que la oración acaso puede servir para reconfortar, pero no consiguió procurar otro tipo de bienes.

Como digo, tampoco hice buenas migas con la esperanza. En el plano terrenal, mi vida no tenía perspectivas halagüeñas: El estudio no figuraba entre mis aficiones predilectas. Mi futuro no ofrecía expectativas muy estimulantes. Por no hablar de la esperanza en *el más allá*, que un elemental realismo ponía fuera de mi ángulo de visión.

Lo que prendió más en mí fue algo parecido a la caridad; todo aquello que tenía que ver con una actitud altruista hacia las personas y con un desagrado persistente ante la pobreza y las muestras de desigualdad que no faltaban en la sociedad donostiarra. Esto, seguramente, cuando llegó el momento, no ya

en la adolescencia, sino en la primera juventud, facilitó mi tránsito de una religiosidad teñida socialmente a una irreligiosidad no menos preocupada socialmente.

Un medio muy influyente en las mentes infantiles en los años cuarenta y cincuenta fueron los cómics, a los que entonces llamábamos *tebeos*, tomando el nombre de uno de los más populares, el *TBO*. Sus lectores, no solo infantiles, se contaban por millones. Constituían una de las piezas básicas de la cultura compartida por toda la población.

En cuanto a su contenido, estas publicaciones tenían un carácter ambivalente: eran un reflejo de las condiciones de la época, no ocultaban el estraperlo y no olvidaban el problema de la pobreza. Algunos de los autores estaban muy lejos del franquismo. En la elaboración de esos *tebeos* intervenían *rojos* que, cuando podían, procuraban deslizar ideas que no correspondían en absoluto al arsenal franquista. Pero al propio tiempo no podían sobrepasar ciertos límites. Buena parte de esa literatura popularizaba personajes que encarnaban las ideas franquistas sobre cómo debían ser las mujeres y los hombres.

Había tebeos mixtos, para niños y niñas, como era el mencionado *TBO*, cuyo origen se remontaba nada menos que a 1917, o *Pulgarcito*, *Jaimito* y *DDT*, que agrupaban historias de humor breves y con personajes tan cercanos como el pobre Carpanta, el repórter Tribulete —"que en todas partes se mete"—, doña Urraca, las hermanas Gilda, la familia Ulises, Anacleto —"agente secreto"—, Mortadelo y Filemón, Zipi y Zape, y tantos otros.

Dejando a un lado estas publicaciones humorísticas, la mayor parte de los tebeos eran o bien femeninos o bien masculinos, tan definidos en cuanto al género como lo estaban niños y niñas en la realidad social.

Las niñas más pequeñas disponían de la *Colección Azucena*, poblada de hadas, personajes encantados, damas excelsas y príncipes maravillosos. Para las que eran un poco más mayores se publicaban *Mariló*, *Lupita* y *Florita*. *Chicas* estaba concebida para las adolescentes, con más texto y menos imágenes. El contenido era acorde con los arquetipos a los que había que ajustarse.

Las niñas, no obstante, contaban con lecturas que superaban los límites del ambiente cultural oficial, como las muy difundidas obras de Elena Fortún, con la popular figura de Celia, o traducciones de novelas protagonizadas por chicas que pugnaban por su autonomía y que estaban dispuestas a enfrentarse a la adversidad, como la muy leída *Mujercitas*, de Louise May Alcott.

Los tebeos para chicos eran muy distintos; armonizaban, igualmente, con lo que se esperaba de ellos.

Cuando empecé a leer tebeos, tenían gran difusión *El guerrero del antifaz*, *Hazañas bélicas*, *Roberto Alcázar y Pedrín*, *Aventuras del FBI*, *Pacho Dinamita*…

Un pujante vehículo cultural que marcó la infancia y la adolescencia de mi generación fue el cine.

Desempeñó un papel especial en mi vida en aquellos años, hasta el punto de que, si alguna *vocación* tuve, esta fue la de director de cine, propósito que

nunca llegó a hacerse realidad. En el otoño de 1965 opté por renunciar al proyecto de iniciarme en el cine y decidí dedicarme por entero a la actividad clandestina antifranquista.

Lo que no sospechaba entonces es que lo que me esperaba en este último campo iba a guardar alguna relación con la realización de películas. Iba a ser necesario poner a prueba la creatividad de aquel director de cine fallido: imaginar historias, trabajar las puestas en escena y construir personajes, por más que todo ello estuviera inserto en realidades muy distintas de las de la ficción cinematográfica.

El cine fue, además de un factor pujante de difusión de ideas y de patrones de conducta, uno de los entretenimientos más socorridos en una sociedad en la que no sobraban y una válvula de escape frente a un ambiente atosigante.

Pasábamos tardes enteras en los cines, en aquellas sesiones dobles, en las que, además de ver películas, devorábamos pipas de girasol, tratábamos con amigos y veíamos a chicas —un continente en progresivo descubrimiento—, con las que no siempre era fácil coincidir y de las que ansiábamos arrancar alguna sonrisa. Y, muy destacadamente, soñábamos con mundos diferentes.

El cine nos introdujo, como *actores invitados*, en mundos imaginarios que nos alejaban de la vida gris que llevábamos y nos invitaba a pensar en futuros más atractivos. De niño, una de mis mayores aspiraciones era convertirme en adulto para poder vivir historias como las que se representaban en el cine. Pasar una tarde en aquellas largas *sesiones dobles continuas* era un seductor viaje que, aunque efímero, nos permitía dejar atrás, durante unas horas, una existencia cotidiana tan poco excitante.

Las películas que se proyectaban eran, sobre todo, españolas, norteamericanas, francesas e italianas. Muy secundariamente, británicas y alemanas.

En el cine de entonces, particularmente en el español y en el que venía de Hollywood, se transmitía una visión del amor, de la familia, de las mujeres y de los hombres tradicional en grado sumo, cosa que no pudo dejar de tener efectos nocivos en los niños, en sus perspectivas existenciales y en la relación entre niños y niñas, relación muy condicionada por la educación segregada.

Algo muy presente era el heroísmo vinculado a la violencia. Abundaban las películas que tomaban como referencia la Segunda Guerra Mundial, en el caso norteamericano, y la Guerra Civil, en lo que hace al cine español. A través del cine, la figura del combatiente heroico se convirtió para nosotros en una referencia familiar, que dejó su impronta en nuestra formación y en nuestras personalidades.

Las películas referentes a la Guerra Civil eran instrumentos propagandísticos, encargados de combatir a los malvados rojos, como aquella *Sin novedad en el Alcázar* (1940), coproducción italo-española, promocionada a bombo y platillo; *Raza* (1941, y su versión de 1950, *Espíritu de una raza*), basada en un argumento escrito por Franco; *A mí la legión* (1942), o *El santuario no se rinde* (1949).

No faltaron los dramas sociales, en los que se representaba generalmente una lucha altamente simplificada entre el bien y el mal, aunque, en ocasiones, algunas películas rezumaban unas inquietudes sociales no siempre bien avenidas con la preocupación generalizada por embellecer al Régimen, como fue el caso de *Surcos* (1951), de Nieves Conde, o, mucho antes, *Rojo y negro* (1942), obra de Carlos Arévalo, falangista hedillista, que mostraba una percepción de la sociedad distante de la conformista propaganda oficial, y con una vocación vanguardista evidente, muy influida en el aspecto cinematográfico por Eisenstein.

Ocupó un lugar relevante, asimismo, el cine histórico, idealizador de gestas y héroes y uno de los resortes privilegiados para construir el nacionalismo español de la era franquista. Varias de aquellas películas se remontaban a los Reyes Católicos. Fue muy sonado un film sobre Juana la Loca titulado *Locura de amor* (1948). En este apartado hay que nombrar *Los últimos de Filipinas* (1945), *Héroes del 95* (1947), *El tambor del Bruch* (1947) o *Agustina de Aragón* (1950).

No puedo olvidar las *películas de niños*, un auténtico filón del cine español: *Marcelino, pan y vino* (1955), con Pablito Calvo, y los filmes musicales de Joselito, de Marisol, de Pili y Mili, de Rocío Dúrcal, que pintaban afanosamente la imagen de una España feliz.

Tuvieron amplio eco las comedias, tan abundantes en el cine estadounidense, y, en el cine español, las comedias ligeras y costumbristas: *Historias de la radio* (1955), *La gran familia* (1962), *La ciudad no es para mí* (1965), *Sor Citroën* (1967), *No desearás a la mujer de tu prójimo* (1968)…

Tampoco faltaron las películas religiosas, como *La señora de Fátima* (1950) o *Sor Intrépida* (1952).

Capítulo aparte merece la filmografía relacionada con el fútbol, uno de los componentes básicos de la cultura en la España franquista. La más temprana fue *Campeones*, dirigida por Ramón Torrado en 1942. Luego se sucedieron otras muchas, como *Once pares de botas* (1954), *El fenómeno* (1956), *El hincha* (1957), *La quiniela* (1960), *La batalla del domingo* (1963)… Quizá las dos más sobresalientes fueron *Los ases buscan la paz* (1955), con Ladislao Kubala como protagonista, y *La saeta rubia* (1956), dedicada a Alfredo Di Stéfano.

Desde 1943, en las sesiones cinematográficas se proyectaba obligatoriamente, antes de las películas, un noticiario, el *NO-DO*, y a veces también un documental llamado *Imágenes*. Tanto el uno como el otro eran sendos artefactos oficialistas, con un carácter propagandístico manifiesto.

El cine español con mayores inquietudes sociales irrumpió en la década de los cincuenta, con Juan Antonio Bardem: *Muerte de un ciclista* (1955) y *Calle Mayor* (1956); Luis García Berlanga, *Bienvenido Míster Marshall* (1952), *Calabuch* (1956), *Plácido* (1961), *El verdugo* (1963); el italiano Marco Ferreri: *Los chicos* (1958), *El pisito* (1959), *El cochecito* (1960); Luis Buñuel: *Viridiana* (1961)…

En estas películas se mostraban preocupaciones sociales que enlazaban con el neorrealismo italiano, del que se exhibían muchas películas en España.

El denominado *nuevo cine español* vino inmediatamente después, con Basilio Martín Patino, Mario Camus, Miguel Picazo, Carlos Saura, Francisco Regueiro, Pedro Olea, Manuel Summers, José Luis Borau, Julio Diamante… Formaban parte de esta generación varios donostiarras que se fueron a Madrid *para hacer películas*: Antton Eceiza, Víctor Erice, Javier Aguirre. Al

primero de ellos lo conocí y creo que su ejemplo me animó a seguir sus pasos.

El marco ideológico-cultural en el que creció mi generación incluyó otro elemento de notable importancia. Fue el receptor de radio, cuya voz resonaba pertinaz en los hogares.

Hasta finales de la década de los cincuenta no llegó la televisión a San Sebastián[188]. A partir de entonces, y en cierto grado, fue sustituyendo a la radio, aunque sin desplazarla del todo ni mucho menos.

Las familias se reunían en torno a la radio y, posteriormente, a la televisión. Una y otra transmitían los boletines informativos, al mediodía y a la noche, y programas de entretenimiento variados.

Uno con gran audiencia fue el *Carrusel deportivo*, que llenaba las tardes de los domingos, en conexión directa con todos los campos de fútbol de primera división. Suministraba el fondo sonoro que se escuchaba en los patios de vecindad. Cada vez que se metía un gol, se conectaba con el campo correspondiente y subían sobremanera los decibelios. Millones de personas lo escuchaban, siempre con la vista puesta en las quinielas.

Había también seriales, como *Matilde, Perico y Periquín*, en el que se dejaban sentir las dificultades por las que atravesaba una familia española que, como tantísimas otras, no andaba sobrada de dinero. Recuerdo muy bien otro programa de éxito, *El criminal nunca gana*, que, como se puede deducir del título, tenía una manifiesta finalidad aleccionadora.

Conservo una opinión especialmente crítica de *El consultorio de Elena Francis*, un programa destinado a las mujeres, que se emitió durante largos años y que ha dejado en mi memoria historias tristes de desamor, de amores imposibles, de dependencias afectivas y económicas, ante las que la *señora Francis* predicaba sistemáticamente la resignación y el sometimiento al papel que se esperaba de *las buenas mujeres*.

La radio emitía muchas horas de música. Se podía escuchar música clásica, óperas, zarzuelas; también canciones de América Latina, de Estados Unidos, de Francia, de Italia, de Gran Bretaña… (la presencia anglosajona en los años cuarenta no era todavía tan apabullante como llegó a ser posteriormente).

Buena parte de los intérpretes españoles cultivaban la música ligera, más o menos *moderna*, que fue ganando terreno en los años cincuenta. En una categoría especial estaba la denominada *canción española*. Este concepto era selectivo. Ahí entraba la copla, la canción andaluza, a veces flamenca o un tanto aflamencada. En este amplio apartado se incluían figuras como Manolo Caracol, Juanita Reina, Lola Flores, Antonio Molina, Lolita Sevilla, Juanito Valderrama, Paquita Rico, Marujita Díaz, Carmen Morey y Pepe Blanco… La identificación de estos intérpretes con *lo español* era sintomática de la idea que prevalecía en el franquismo acerca de la diversidad cultural española y de la españolidad.

Durante años tuve acceso a los libros que estaban a disposición de los alumnos en unos armarios que había en las aulas de los Marianistas.

Destacaban dos grandes grupos. Uno estaba formado por novelas y biografías, relativamente breves. Sus protagonistas, muchas veces, eran niños ejemplares, profundamente bondadosos, más bien ñoños y que no creaban problemas a los mayores. Aquí se pueden consignar también las vidas de santos, preferiblemente mártires, que no podían faltar en aquellas pequeñas bibliotecas. Otro grupo de libros, menos surtido, estaba formado por publicaciones franquistas. Eran generalmente libros o cuadernos, nunca gruesos, dedicados con frecuencia a evocar las gestas franquistas en la Guerra Civil. Por ejemplo, el asedio del Alcázar de Toledo, donde las fuerzas sublevadas, al mando del coronel Moscardó, habían quedado cercadas por las tropas republicanas. También otro episodio legendario en el santuario de Santa María de la Cabeza. Entre estas publicaciones se pueden situar las biografías del *santoral* franquista: José Antonio Primo de Rivera, Ramiro Ledesma Ramos, Onésimo Redondo, Vázquez de Mella, Ramiro de Maeztu, Víctor Pradera, los hermanos Iturrino, Calvo Sotelo, etc.

Me serví a fondo de esos libros, que seguían ahí, aunque para entonces eran ya poco más que un recurso retórico inerte entre los mecanismos de adoctrinamiento. En los autores más influidos por el fascismo italiano había un componente *social* y hasta *revolucionario* que poco tenía que ver con el conservadurismo católico y que no dejó huellas en el régimen franquista.

Como tuve ocasión de recordar en páginas anteriores, Ramiro Ledesma Ramos[189] fue el principal abanderado de esta vertiente, que acabó teniendo importantes coincidencias con la parte más *radical* y *social* de la Falange.

Cuando tenía unos doce años un libro que me causó gran impresión fue la biografía de un joven cristiano y fascista. El libro llevaba por título *Carlos María Rey-Stolle Pedrosa, marino y aviador*. Lo escribió su hermano, un jesuita de ideas falangistas y autor prolífico, llamado Alejandro Rey-Stolle, que firmaba con el seudónimo de Adro Xavier. He comprobado que tuvo cierto éxito editorial; se editó por primera vez en 1941 y ha tenido más de veinte reediciones. Todavía en 2018 se ha vuelto a publicar.

Carlos María, nacido en Barcelona, hijo de una familia aristocrática gallega, estudió Derecho y se afilió muy pronto a Falange Española. Se embarcó como voluntario en el crucero *Canarias*, en el que combatió contra la República. Posteriormente obtuvo el título de piloto de aviación, participó en diversas misiones y, a finales de 1939, cuando apenas habían transcurrido varios meses desde el final de la guerra, falleció en un accidente de aviación. Carlos María fue mi primer héroe literario.

No hará falta aclarar que, a esa edad, yo no tenía la menor simpatía por *los rojos,* a los cuales no podía ver sino como una abstracción con una viva connotación peyorativa. El compromiso religioso y patriótico de Carlos María, su entrega y su valentía, me parecían tan ejemplares como atractiva su vida combativa y arriesgada, muy diferente de la mía, monótona e insulsa. A mí, como a Carlos María, me quemaba un fuego interior, un malestar sordo, impreciso pero tenaz y enérgico. Aunque él creía saber lo que quería, mientras que yo me esforzaba por ir al encuentro de no sabía qué, pero algo diferente en todo caso de mi tediosa existencia.

No tardaron en figurar entre mis lecturas publicaciones católicas como la revista *Vida Nueva* o *Film Ideal* o los folletos de Prensa Popular Católica (PPC), que empleaban un tono social alejado del tradicional y un estilo coloquial y sencillo.

Pronto empecé a procurarme libros por mi cuenta, especialmente en dos librerías de segunda mano: una que estaba en la calle Manterola y, la otra, la

librería Ereña, en la plaza del Buen Pastor.

Como todos los niños de la época, adquirí en el colegio algún conocimiento de la literatura clásica española, con la consiguiente lectura más de trozos escogidos que de obras enteras, y con un encuadramiento de las mismas literario, cronológico y a veces histórico de cierto interés.

Dentro de la literatura española, las novelas que más me atrajeron fueron las de Baroja, señaladamente *Shanti Andía, Zalacaín*, *Tximista*, *Aviraneta* y la trilogía del Madrid pobre. También algunos de los *Episodios nacionales* de Pérez Galdós. Entre los poetas, mis preferencias iban hacia Espronceda y el duque de Rivas. Hasta años más tarde no conocí a los poetas antifranquistas.

Plaza y Janés publicó en libros de bolsillo a precio económico los textos de Maxence Van der Mersch antes citados. También pude leer en ese formato, sin criterios claros y en perfecto desorden, a Graham Greene, John Dos Passos, Curzio Malaparte, William Faulkner, Rudyard Kipling, Georges Simenon, G. K. Chesterton, Stefan Zweig, André Maurois, Alberto Moravia, Knut Hamsun…, aunque no puedo asegurar que cualquiera de ellos ejerciera una influencia especial sobre mí[190].

Leyendo estos días el notable libro de Santiago Alba Rico, *España*[191], me viene a la memoria un hecho curioso. Prematuramente, y sin que ello tuviera connotaciones políticas, mi curiosidad literaria se fue orientando hacia autores de otros países, lejos de los españoles que constituían el objeto central de los programas escolares. Quizá tenía algo que ver con el anhelo de poner distancia con una realidad que, por motivos diversos, me repelía.

En el ámbito filosófico, el autor que más leí fue Unamuno, con especial atención a *Del sentimiento trágico de la vida*. Creo que su *espesor dramático* y su gusto por la paradoja sintonizaban bien con mi disposición vital, aunque se me escapaba el grueso de su universo.

Al final de mi paso por el colegio me beneficié de una asignatura sobre filosofía, y, ya en preuniversitario, se incluyó otra asignatura, de carácter filosófico, que aquel año versó monográficamente sobre la libertad. En lugar de un manual, se nos distribuyó una colección de cuadernillos de distintos autores, todos sobre este asunto, que estudié no sé si con mucho

aprovechamiento, pero sí con gran interés.

Las ideas que recibí en la adolescencia tuvieron algo que ver también con los ambientes artísticos donostiarrras, que empecé a frecuentar cuando aún iba al colegio, y mucho más en los años posteriores. El Teatro Español Universitario (TEU) formó parte de esos medios, y también la Sociedad Fotográfica de Guipúzcoa, de la que fui socio muy pronto, o pintores como Amable Arias, Rafael Ruiz Balerdi, José Antonio Sistiaga, Pepe Olaso, José Luis Zumeta, Bonifacio Alfonso…, todos partidarios acérrimos del expresionismo abstracto y con un espíritu notablemente inconformista.

Quienes mostrábamos mayores inquietudes culturales nos las apañábamos para encontrar plataformas para expresarnos relacionadas con el mundo cultural y artístico. Personalmente disfruté de las experiencias de los cineclubes que funcionaban en distintas localidades guipuzcoanas, a veces con bastante audiencia. También de las sesiones de *jazz* en un local de Mariano Larrandia, en la calle San Martín. O incluso de una iniciativa singular, cual fue un programa radiofónico, en Radio Popular, realizado en colaboración con mi buen amigo José Manuel Gorospe, dedicado a la literatura, hasta que la Iglesia, propietaria de la emisora, consideró que todo tenía un limite y cortó por lo sano suprimiendo el programa.

El capital ideológico que dejaron en mí los años de infancia y adolescencia no fue particularmente original. Lo compartí con otros muchos chicos y chicas de mi generación.

Antes de seguir adelante, destacaré algunos aspectos de mi horizonte ideológico cuando estaba a punto de pasar de la adolescencia a la primera juventud; aspectos que iban a gravitar sobre mi evolución posterior.

Tengo que apuntar aquí la ignorancia que tenía acerca del pasado y de realidades destacadas del presente. Había sido intoxicado por los relatos franquistas de salvadores y de verdugos, de patriotas y de agentes del extranjero.

Aún estando bajo el influjo de la propaganda del Régimen, iba creciendo en mí una insatisfacción soterrada hacia cosas que veía: el estilo arrogante de los capitostes franquistas, los mensajes mentirosos e hipócritas de los medios

de comunicación, una acusada y muy visible desigualdad, con grandes diferencias en cuanto al nivel de vida, pero también en lo tocante a la consideración social y a un insoportable sentido jerárquico. En todos estos aspectos, las últimas hornadas de inmigrados se llevaban la peor parte.

Las mujeres, en general, estaban destinadas a una vida diferente a la de los hombres: el matrimonio, la maternidad, las tareas del hogar. En esa época, el trabajo de las mujeres fuera de casa era bastante minoritario. Las mujeres que cursaban estudios universitarios no pasaban de ser una pequeña minoría.

El hecho de tener dos hermanas mayores que yo me permitió hacerme una idea del injusto futuro que aguardaba a las mujeres, condenadas al matrimonio o a una soltería no muy frecuente, una de las cosas que, desde muy pronto, ni comprendí ni acepté.

Como muchos adolescentes, chicas y chicos, toleraba mal las formas de vida tan poco estimulantes que se nos ofrecían. No podía quitarme de encima un desasosiego profundo y correoso. Traté de huir de lo establecido interesándome por actividades artísticas de vanguardia, por la pintura, la fotografía, el cine, la música… Unido a esto estaba mi anhelo por viajar, por conocer otros países, otros estilos de vida. Francia me atraía especialmente.

Se fue fraguando en mí una predisposición favorable, todavía embrionaria, hacia las causas intensas y las identidades poderosas.

Viví la adolescencia con una orientación hacia lo extraordinario clavada en mi mente, con la mirada puesta en una idea, no muy exagerada pero real, de la heroicidad. Tal idea, en mis circunstancias concretas, se plasmaba modestamente en la realización de una acción social útil para sectores más frágiles y necesitados.

El clasismo de la sociedad donostiarra me resultaba especialmente

insoportable.

También tengo que mencionar una tendencia hacia lo absoluto respecto al compromiso social y el rechazo de las *medias tintas*. Era palpable mi inclinación a dramatizar. La reforzaron los *ejercicios espirituales* que organizaba mi colegio en Villa Santa Teresa, en la falda del monte Ulía. En ellos se alentaba el miedo al infierno, esgrimiendo anécdotas de jóvenes que habían pecado y que murieron sin poder redimirse antes, lo que los condenaba al fuego eterno.

Padecí cierta incomodidad al no ser capaz de vivir la religión con la intensidad que deseaba. Seguramente por falta de fe. Y también por el paulatino rechazo hacia las instituciones dirigentes de la Iglesia.

Llevaba muy mal el puritanismo imperante, la idea de la sexualidad sistemáticamente relacionada con el mal, algo que había que mantener a raya, mientras la castidad era concebida como *la flor de las virtudes*. En el colegio no se mencionaba la masturbación como no fuera, siempre con circunloquios, para condenarla implacablemente. Por no hablar de la homosexualidad, el tabú de los tabúes, y no digamos de la bisexualidad, la transexualidad o la intersexualidad, que no figuraban en ninguna esfera de la realidad nombrada. Eran muy visibles las prevenciones que mostraban los educadores en lo tocante a las relaciones con las chicas.

La educación segregada tuvo efectos siniestros a gran escala.

Estaban consagrados unos arquetipos masculinos y otros femeninos absolutamente diferenciados. En los ambientes masculinos, las chicas eran vistas como un universo misterioso, emocionante, seductor y magnético y, a la vez, tan perturbador como intimidador.

Entre los chicos no faltaban las *conversaciones sobre mujeres*, en el sobreentendido de que estaban al otro lado de un alto muro. Entiendo que algo parecido sucedía con las adolescentes en lo tocante a los chicos.

Del periodo escolar recuerdo dos hechos de los años cincuenta que quedaron en mi memoria y que, sin llegar a provocar en mí una conmoción, alimentaron mi imaginario en la misma dirección por la que me había adentrado con la lectura de la obra de Maxence Van der Mersch sobre las

fábricas y las clases trabajadoras.

Uno fue la movilización de las vendedoras de leche, que bajaban de sus caseríos a San Sebastián y la distribuían por las casas o la vendían en los mercados.

En los años cincuenta se pusieron en marcha en el País Vasco centrales lecheras a las que debían vender la leche quienes la producían, lo que provocó fuertes protestas. Tengo viva la imagen de *los grises*, con sus anacrónicos y ridículos faldones, persiguiendo a las caseras por los alrededores del mercado de la Brecha y por la calle de Oquendo[192].

Se quedó también en mi memoria algo que fue muy comentado a finales de esa década. He verificado que fue en 1958. El periodista Enrique Meneses convivió durante un tiempo con la guerrilla cubana en la Sierra Maestra, publicando, como resultado de lo que observó, un reportaje en *Paris Match* que dio la vuelta al mundo y que fue muy comentado en España. Quedé impresionado por la audacia de aquellos guerrilleros, que se alzaron en armas contra la dictadura de Batista con escasos medios y mucho sacrificio. Me gustó también su estilo desenfadado y la simpatía que transmitían.

LA CONVERSIÓN

Fui de los que se convirtieron. No fue un salto repentino, sino una transición progresiva, con distintos pasos, ya sea sucediéndose unos a otros, ya sea encabalgándose unos con otros, no siempre con especial coherencia.

Un peldaño primero y fundamental: me sumé al antifranquismo. No solo por motivos éticos y políticos; también por una suerte de rechazo estético de los ritos, de los políticos del Régimen, de la cultura franquista. Casi simultáneamente fui alejándome de la religión, que, como una fruta madura, acabó cayendo del árbol sin necesidad de arrancarla. Simultáneamente me fue conquistando el marxismo.

La adopción de unas ideas radicales, revolucionarias, *extremistas,* fue viniendo paso a paso hasta ir completándose.

El viaje tomó unos pocos años.

Advertiré que, de partida, mi único conocimiento sobre la guerra y la posguerra era el proporcionado por medios oficiales o acordes con las versiones oficiales. No tenía acceso a otras fuentes de información.

Me he preguntado muchas veces cómo pudo ser que tardara tanto tiempo en enterarme de hechos de enorme importancia, como fueron los horrores represivos del franquismo.

En lo que a mi respecta, esa ignorancia tuvo que ver con las ideas difundidas en el colegio, con las representaciones de la realidad en los medios de comunicación, con la visión de las cosas de una familia que pertenecía al bando de los vencedores, aunque, a esas alturas, sin mayor entusiasmo.

Además, entre las personas con las que trataba, *quienes sabían* optaban por guardar silencio[193]. El pasado, y ciertas realidades del presente, no eran un buen tema de conversación. Tuve compañeros cuyos padres eran antifranquistas, incluso que habían combatido en la guerra, pero aquellos niños no intentaban restablecer la verdad de los hechos cuando escuchaban falsedades, ni en las clases del colegio ni en privado, máxime si sus interlocutores no pertenecían a familias contrarias al Régimen.

Quienes estaban rotundamente en contra del franquismo guardaban sus ideas para sus afines. Salvo en casos poco numerosos, no se expresaban con libertad fuera de sus círculos de confianza. Esto fue algo muy marcado en la comunidad nacionalista vasca, unida por lazos relativamente sólidos. Tal vez hubo situaciones diferentes, pero, entre los antifranquistas de la parcela de la sociedad que yo conocí, el silencio estaba muy extendido.

El resultado fue una gran opacidad sobre el pasado.

Hubo jóvenes de mi generación que pudieron conocer hechos que les predispusieron contra el franquismo a una edad temprana. Estoy pensando en quienes crecieron en pueblos mineros asturianos donde había dejado huellas imborrables el despotismo clerical y la Guardia Civil; o en lugares de Andalucía donde la desigualdad se manifestaba de forma particularmente impúdica; o en lugares del País Vasco donde la vida de las fábricas y sus

problemas era algo muy cercano.

No fue mi caso. No fui conociendo la cara oculta de la luna hasta mis 17 o 18 años, cuando fui cayendo en la cuenta de lo mucho que ignoraba. Fue *una auténtica revelación*, que generó un rencor profundo, una rabia insuperable contra el poder franquista autor de tantos crímenes. A medida que fui descubriendo la verdad del franquismo ya no pude dejar de detestar al mundo político oficial, a sus representantes, con su soberbia y sus mentiras, su desprecio por la gente a la que habían causado tanto dolor. Se apoderó de mí un furor sordo, íntimo, profundo, que nunca ha desaparecido.

Bastantes de esos hallazgos, que fueron decisivos para mi *conversión*, vinieron de la mano de un sacerdote, José María San Sebastián, que a la sazón —estoy hablando del comienzo de los años sesenta— era capellán del hospital infantil de San Juan de Dios, en el Alto de Errondo donostiarra[194]. Organizó clases de alfabetización, o para obtener el título de graduado escolar, para inmigrados venidos de Extremadura que vivían en unos bloques contiguos al hospital. Pude ayudarle en esa tarea y disfruté de las conversaciones con él que me abrieron nuevas perspectivas.

Con él y con otro amigo, el propietario del bar Vergara, de la calle Mayor, solíamos hacer excursiones cada lunes por la provincia de Guipúzcoa, y a veces por Navarra, que resultaron muy enriquecedoras y reveladoras. Fui descubriendo un mundo que ignoraba.

José Mari, a quien tanto debo, me prestó libros que me enseñaron infinidad de cosas. Cada uno venía cargado con revelaciones que me conmovieron. Recuerdo *Les grands cimetières sous la lune,* del católico —y muy conservador, que simpatizó con la Falange— Georges Bernanos[195]; *L'espoir,* de André Malraux; *El árbol de Guernica*, de George Steer. También el libro de Hugh Thomas, *La guerra civil española*. Y alguna de las publicaciones de Ruedo Ibérico. También, *La Chanca* y *Campos de Níjar*, de Juan Goytisolo, con sus crudas descripciones de la pobreza en Almería, y *Pueblo en marcha*, del mismo Goytisolo, sobre Cuba.

Poder enmarcar el rechazo del Régimen en un marco histórico más amplio, que incluía la guerra, la represión ulterior, los años más duros del

franquismo…, sentó las bases para una conversión que estaba madurando. Aquellas lecturas fueron una fuente de lucidez y de revuelta moral, que incluía la voluntad de desquitarse en nombre de quienes más habían sufrido. Con el descubrimiento de aquellas verdades ocultas se iba perfilando una nueva conciencia. El pasado volvía para reclamar una deuda pendiente, que ya no sería cobrada por las víctimas, sino por sus hijos y nietos.

Cuando se corrió el telón de mi desconocimiento, empecé a hacerme preguntas sobre mil cosas que rodeaban mi vida. Se politizó y se encuadró históricamente un sentimiento de rechazo de la desigualdad y de la jerarquización social que existía ya en mí desde tiempo atrás.

Me pude interrogar sobre el origen de la desigualdad que castigaba a una serie de personas relacionadas con mi familia. ¿De dónde venía su insalvable condición desigual? ¿Tenía algo que ver con el pasado cercano, con la guerra, con la represión, con la pobreza que expulsaba del campo a tanta gente? ¿Qué había colocado en un lugar en el que no había ascensor social a Bitxori, la costurera cariñosa que acudía a trabajar a casa? ¿Y a Jacinto, joven entrañable que trabajaba en el club de mi padre y disputaba carreras como ciclista aficionado? ¿Y a Arnaldo, el electricista siempre bien dispuesto, afectuoso y bromista inagotable? ¿Y a Sinfo, la *interina,* como se decía entonces, rebosante de bondad? ¿A Consuelo, al servicio de mi abuela durante toda su vida…?

En esos mismos años hice amistad con algunos jóvenes, todos ellos vecinos de mi barrio de Gros, como José Ignacio Fagoaga, con el que he tenido la satisfacción de colaborar en la actividad antifranquista y en las décadas posteriores; Javier Ortiz, con el que también compartí muchos empeños durante largos años; Carlos Sanz, que luego llegó a ser un pintor consagrado, desaparecido muy prematuramente; los hermanos Guillermo y Fernando Lusa, que conseguían armonizar la inquietud intelectual y la voluntad política. El acercamiento de estos amigos al marxismo contribuyó a que me interesara por asuntos y autores a los que no había accedido hasta entonces. También fue muy estimulante la colaboración con Juan Carlos Jiménez de Aberásturi, especialmente atento a cuanto se publicaba de interés, y que ha

llevado a cabo durante largos años una valiosa labor como historiador y como librero.

Yo frecuentaba, como tantos estudiantes, las que entonces eran las dos únicas bibliotecas públicas donostiarras, la municipal, en la plaza de la Constitución, y la de la diputación, en la plaza de Guipúzcoa. La segunda contaba con más libros de interés y tenía un ambiente más animado; acudían a ella muchos estudiantes, chicos y chicas, y se convirtió en un agradable lugar de encuentro, en el que se producían algunas prometedoras y bastantes veces discretas aproximaciones sentimentales.

En ella leí el utilísimo trabajo del jesuita Jean-Yves Calvez sobre *El pensamiento de Karl Marx*, que fue una buena vía para conocer el marxismo y sobre el que escribí un pormenorizado cuaderno de apuntes.

Poco a poco pude ir leyendo libros formalmente prohibidos pero que podían procurarse sin demasiadas dificultades, ya sea en algunas librerías de San Sebastián, como la de las hermanas Ramos, en la calle Vergara, ya sea al otro lado de la frontera, como en Henri Derro, en Hendaia. Tengo que mencionar aquí las publicaciones en castellano de la editorial Ruedo Ibérico, de París, promovidas por José Martínez, Ignacio Fernández de Castro, Luciano Rincón y otros.

El conocimiento del marxismo me aportó otra forma de ver las cosas; y también una *seguridad ideológica* y la conciencia de no estar flotando en un limbo ideológico indeterminado.

Los cambios en el orden ideológico fueron acompañados por algunas actividades propias de la oposición antifranquista. La primera fue en 1962 y consistió en una más que minoritaria concentración en Alderdi Eder de apoyo a las huelgas asturianas. No éramos más de una docena. Nos juntamos, cantamos *Asturias, patria querida* y nos fuimos tranquilamente. Luego vino la participación en una manifestación del Primero de Mayo, creo que en 1964, frente a Sindicatos, que me costó mi primera detención; y, poco después, la publicación de unos cuadernos clandestinos, elaborados por un grupo de amigos en el Círculo de San Ignacio, de la calle San Marcial, que fue detectada por la Brigada Político-Social de Melitón Manzanas y que me llevó

por segunda vez a visitar su local en el Gobierno Civil.

EL PASADO EN EL PRESENTE

Quienes *nos convertimos* no nos desprendimos de una parte del caudal ideológico adquirido durante la infancia y la adolescencia.

En lo que me concierne, no sin cierta ingenuidad, consideré superado ese caudal ideológico del que quería liberarme. De manera superficial lo declaré muerto, como si los pasos que di hacia otros espacios ideológicos no guardaran relación con lo anterior.

Sin embargo, mi conversión fue, de hecho, un proceso de *transformación-conservación*. La conversión implicaba una ruptura evidente con facetas ideológicas predominantes en la cultura establecida. Pero, al mismo tiempo, debía al pasado valores, energías, imágenes, referencias, sentimientos y hasta piezas de lenguaje. El punto de llegada no era lo mismo que lo anterior, pero tampoco era enteramente diferente.

Algo de lo radical que vino después era realmente opuesto a lo que se nos infundió desde la infancia. Pero, al mismo tiempo, una parte de esto último permaneció detrás o al lado de lo adquirido posteriormente, dando lugar a ciertas simbiosis.

Todo ello me recuerda las consideraciones de Hugh Trevor-Roper a propósito de los nexos entre el calvinismo y la Ilustración:

> Dado que creo que el calvinismo constituyó una forma de reacción intelectual general que acompañó a las luchas de religión, he tratado de observar más de cerca las sociedades calvinistas que, indudablemente, contribuyeron a la Ilustración, y he señalado que, también en este caso, los avances no se lograron gracias al calvinismo, sino a expensas de él[196].

Aun siendo procesos muy diferentes, algo parecido se podría decir de la relación entre el cristianismo y el radicalismo de izquierda de tantos jóvenes de los sesenta y setenta: el primero depositó cimientos que sirvieron para el desarrollo del radicalismo, el cual, al afianzarse, redujo la influencia de aspectos de la matriz cristiana. Los cambios llegaron en cierta medida gracias

a la influencia cristiana y, al mismo tiempo, a costa de ella.

Aquellas conversiones alejaron a muchos jóvenes de la religión, aunque, como vengo subrayando, eso fue compatible con un mestizaje, una amalgama tácita entre ambas cosas y, en un sentido más amplio, una pervivencia de elementos ideológicos asociados al cristianismo en las *nuevas* ideologías revolucionarias.

No es ocioso preguntarse por la relación del nuevo universo ideológico con el viejo equipaje (religioso, moral, político), que había formado un poso en nosotros durante la infancia y la adolescencia.

Considerar la ideología revolucionaria bajo el prisma de las concomitancias con la conciencia religiosa anterior puede ser útil no solo para conocer su origen, sino para entenderla mejor.

Puede ser fructífero mirar hacia atrás e identificar relaciones genéticamente significativas.

CAPÍTULO 8
ALTA TEMPERATURA IDEOLÓGICA. EL REFUGIO MARXISTA

> Hay un enlace tan íntimo entre nuestras ideas, nuestros sentimientos y nuestras acciones; influye tanto lo que pensamos en lo que hemos de hacer… […] La idea, el sentimiento, la acción se eslabonan de tal modo para formar un círculo, en el que cada fenómeno es a la vez causa y efecto, que no será nunca excesivo el empeño que tengamos en rectificar nuestros errores, a fin de que una idea equivocada no nos conduzca a una acción culpable.
>
> Concepción Arenal

> El sufrimiento, la indignación, la rabia, en combinación con una ideología rígida, provocan los desastres más terribles.
>
> Isaiah Berlin

Apunté antes que quienes vivieron aquellos procesos de conversión tenían orígenes familiares variados, en el plano político (franquistas, de izquierda, nacionalistas de distinto tipo…), en lo tocante a la religión (más o menos creyentes, agnósticos, ateos…), en la esfera cultural, respecto a la clase social… En muchos casos, el ambiente familiar era poco definido ideológicamente. Las experiencias de cada cual no eran idénticas, como tampoco lo eran los círculos de amistad.

Quienes nos orientamos hacia una ideología revolucionaria teníamos en común algo importante: habíamos recibido una educación formal parecida; todos los niños y los adolescentes fuimos receptores de ideas similares; a todos nos cayó encima el mismo adoctrinamiento religioso y político. Todos, por lo demás, vivimos inmersos en las condiciones históricas de la España de esos años y de aquel agitado mundo.

Conocimos una sociedad en la que las ideologías tenían cierta importancia. Los niños y los adolescentes de los años cuarenta y cincuenta recibimos una educación sobrecargada ideológicamente.

Se puede asegurar que la minoría que acabó optando por una ideología

revolucionaria: 1) estaba acostumbrada a vivir bajo presiones ideológicas, y 2) estaba predispuesta a actuar en favor de un mundo mejor y era sensible a motivaciones generosas.

Una parte de quienes asumimos unos ideales revolucionarios habíamos destacado anteriormente por haber experimentado una fuerte religiosidad.

Mi generación pasó su infancia y su adolescencia en una sociedad saturada de catolicismo, en la que la Iglesia sostenía al Régimen, rezumaba autoritarismo y oscurantismo, dictaba las normas de comportamiento, definía las creencias y controlaba la educación.

Soportábamos el peso de unas ideas que se supone que debían guiarnos en la vida cotidiana, y por las que merecía la pena luchar frente a las ideas diferentes.

No todos aquellos con los que conviví en la infancia sufrieron del mismo modo, ni en el mismo grado, ese apremio ideológico. Bastantes consiguieron distanciarse de los intensos condicionamientos ideológicos y organizar su existencia de una forma más liviana y libre, cautamente distante de aquella ideología oficial agobiante, entrometida, incrustada en la convivencia civil. Pero algunos quedamos prisioneros de una propensión hacia las ideas exageradamente densas.

IDEOLOGÍAS POTENTES

A medida que crecía nuestro descontento con las ideas difundidas por el Régimen, por la Iglesia, por los focos culturales más afines al franquismo, tendimos a hacernos con otras ideas, también de grueso calibre. En suma: una ideología robusta, poderosa.

Conocimos procesos de *aculturación antagonista* en los que tendencias culturales que se oponían entre ellas se influían y se alimentaban mutuamente.

Cuando empleo en estas líneas el vocablo *ideología* no estoy refiriéndome a un conjunto de criterios, valores, representaciones… necesarios para orientar

una acción social y política valiosa y un buen comportamiento individual.

Estoy pensando en un cuerpo de ideas más amplio y ambicioso, pretendidamente coherente, que implica un marco de percepción, una visión del mundo y de la sociedad y unas creencias concernientes a ámbitos muy diversos. Contiene, asimismo, un sistema de valores que sirve para agrupar, cohesionar y diferenciar universos colectivos impulsando experiencias peculiares de socialización.

A aquellos jóvenes disidentes no nos bastaba algo de poca monta. Tenía que ser un artefacto de altos vuelos, una ideología que no se quedara atrás en cuanto a compacidad, brío, ambición, empuje práctico.

En los años sesenta y setenta del siglo XX, frente al franquismo y a la jerarquía de la Iglesia, y en un mundo atravesado por ideologías, los nuevos colectivos antifranquistas no podían concebirse desprovistos de la solidez ideológica a la que me estoy refiriendo.

En los sesenta y los setenta cualquier organización que se preciara, o, simplemente, que no quisiera desaparecer, debía hacer suya alguna de las grandes ideologías de izquierda que pululaban por el mundo.

Y, llegados a ese punto, como antes recordé de pasada, el marxismo, con sus diversas ramas, no tenía competencia[197].

La influencia del marxismo en el mundo estaba en su apogeo en los años sesenta, con una gran implantación en los medios intelectuales y académicos.

Sería interminable la lista de autores marxistas prestigiosos cuyas obras se leían en muchos países. Así, los norteamericanos Paul Sweezy, Leo Huberman, Paul Baran, Harry Magdoff, Harry Braverman, André Gunder Frank y Charles Wright Mills, agrupados varios de ellos en la *Monthly Review*; los británicos Edward P. Thompson —un marxista *sui generis*—, Eric Hobsbawm, Christopher Hill, George Rudé, Raymond Williams, Ralph Miliband, Perry Anderson, Robin Blackburn y, en general, muchos de cuantos publicaban sus escritos en la *New Left Review*; los alemanes de la Escuela de Fráncfort, entre los que encontró amplio eco en aquel periodo Herbert Marcuse, junto con Jürgen Habermas, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer; los franceses Louis Althusser, Henry Lefebvre, Maurice

Godelier, Gilles Martinet y numerosos buenos historiadores y sociólogos; los italianos Galvano della Volpe, Lucio Colletti, Vittorio Foa y Lelio Basso, uno de los impulsores de la *Revue Internationale du Socialisme*; el húngaro Georg Lukács; el belga Ernest Mandel; la chilena Marta Harnecker; los españoles Manuel Sacristán y Adolfo Sánchez Vázquez…

Las dos primeras publicaciones mencionadas gozaron de una amplia irradiación. Menos que ellas la *Revue Internationale du Socialisme*, de existencia más breve, pero de evidente interés.

No es de extrañar que el marxismo fuera adoptado como *cultura de identidad* por las nuevas organizaciones radicales.

En la pugna por la hegemonía cultural dentro de la oposición al franquismo, el marxismo tenía ya poderosos anclajes en torno al Partido Comunista, y acabó conquistando a la mayor parte de los jóvenes que tendían hacia un mayor radicalismo.

En los jóvenes que cargaban sobre sus espaldas con una experiencia cristiana anterior se produjo un encuentro, que era también una competición, entre las ideas cristianas y las marxistas.

En la *confluencia-pugna* entre marxismo y cristianismo, el primero llevaba las de ganar.

No es que el marxismo fuera algo nuevo, pero para muchos jóvenes aparecía como una novedad: no era lo que nos habían enseñado en los colegios; tenía el atractivo de no estar contaminado por la cultura oficial, y cubría un campo más vasto y más directamente conectado con nuestras inquietudes políticas y sociales[198].

Las ideologías marxistas estaban en condiciones de suministrar una representación del mundo y de la sociedad; una causa por la que luchar y organizarse; un concepto del escenario social en el que se desenvolvía la movilización popular; la dignificación de un sujeto, la clase obrera, destinado a transformar la vida social y a las personas; un cómodo sentido binario de las luchas sociales y la designación de un enemigo, la burguesía; una visión de la economía; una radical impugnación del capitalismo; un pensamiento económico; un relato político respecto al sentido de la actividad

antifranquista; unos objetivos (el socialismo, el comunismo) hacia los que caminar; una filosofía… Todo ello reforzado por la pretensión de poseer un carácter científico, lejos de las confesiones religiosas, lo que les confería un punto de superioridad[199].

Ser marxista, por otra parte, no era solo una forma de pensar, tener unas opiniones, defender unos valores, apuntar hacia unos objetivos; era muchos más: *se era* marxista[200] y *se era* revolucionario.

ALGUNAS FUNCIONES DESCOLLANTES DE LA IDEOLOGÍA MARXISTA EN AQUELLOS GRUPOS RADICALES

Debo advertir que, cuando empleo el vocablo *marxismo*, no estoy designando el pensamiento de Karl Marx tal como se puede conocer a través del conjunto de sus obras. Me estoy refiriendo a una de las ideologías en liza en los movimientos socialistas del último cuarto del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX. Fue la ideología que pusieron en pie y difundieron los seguidores de Marx, empezando por su amigo y colaborador Friedrich Engels. Si algún fundador del marxismo hubo, este no fue Marx, sino Engels[201].

Quienes promovieron esta ideología recogieron selectivamente partes de la obra de Marx (por lo demás, cuando surgió el marxismo como ideología no se conocían algunos de los trabajos de Marx, por lo que sus promotores no pudieron tenerlos en cuenta), simplificaron sus ideas y dejaron de lado todo aquello que resultara contradictorio (y en la obra de Marx, como en la de cualquier autor, la evolución intelectual dio origen a nuevas ideas que entraban en contradicción con textos anteriores). En el siglo XX fueron numerosas y variadas las escuelas marxistas —por eso hablo de ideologías marxistas, en plural—, todas las cuales proclamaron voluntariosamente su fidelidad al Marx genuino.

Los grupos radicales emergentes en los años sesenta abrazaron una u otra de las interpretaciones del marxismo: la china, la soviética, alguna de las

trotskistas, otras no dependientes de focos internacionales… Ninguno se quedó huérfano de ideología. La adopción de las mismas fue un elemento decisivo en su existencia. Fue un antídoto decisivo para contrarrestar la inevitable confusión juvenil.

Lo pude comprobar en las organizaciones que conocí y, muy especialmente, en aquella a la que pertenecí y en la que tuve mayores responsabilidades.

Varias de las características de las ideologías que señaló Edward Shils son perfectamente reconocibles en aquellas experiencias. Así, la exaltación de la diferencia respecto a otras creencias e ideologías; la resistencia a las innovaciones; la exigencia a los adherentes de obediencia en el pensamiento y en la acción; el consenso exigido a los seguidores de tales ideologías[202].

Los marxismos fueron realidades multidimensionales. Desempeñaron papeles de primer orden en la formación de muchos partidos socialdemócratas y luego comunistas[203]. También fue notable su función como ideología de Estado en la Unión Soviética y en los Estados que siguieron su modelo.

Pero no me detendré en las variadas funciones de las ideologías marxistas. En estas líneas me ceñiré a algunas que fueron primordiales en las nuevas organizaciones revolucionarias de los sesenta y setenta.

Visión de la sociedad y del mundo. Las ideologías marxistas tienen una fuerte dimensión cognitiva. Vienen cargadas de ideas sobre *cómo son las cosas*, al igual que con un amplio catálogo de teorías y conceptos, lo que permite pisar firme, aunque tales ideas no correspondan siempre fielmente a las realidades sobre las que se pretende actuar. En los años sesenta y setenta, esto —no será preciso subrayarlo— era de gran ayuda para personas jóvenes hambrientas de conocimientos sobre el mundo circundante.

De cualquier modo, el peso de la ideología en este aspecto llevaba aparejada la acción de sesgos cognitivos, de prejuicios, de filtros distorsionadores.

Entre los muchos sesgos cognitivos que condicionan nuestra percepción de

la realidad, hay unos cuantos que operaban vivamente en los procesos de conocimiento de los grupos revolucionarios.

Algunos de ellos: el sesgo de confirmación (uno de los más frecuentes, buscar en los hechos la confirmación de nuestras ideas previas); el pensamiento deseante (entre varias hipótesis dar más crédito a la que nos da más satisfacción); la propensión a autoengañarse (una de las inclinaciones más extendidas entre los seres humanos); el sesgo de la percepción selectiva (a nuestra conveniencia)[204]; el prejuicio del recuerdo condescendiente con nosotros mismos (una percepción benevolente de nuestros actos, suavizando sus peores vertientes); el efecto del falso consenso (dejarse llevar por el anhelo de lograr la unidad y el buen entendimiento en un colectivo); la subestimación del valor de los puntos de vista de quienes son considerados enemigos (desdeñar sus opiniones por venir de quienes vienen).

Se solía prestar especial atención, creo que con buen criterio, a los efectos del *pensamiento de grupo*. Bajo su presión, el grupo, deseoso de alcanzar y mantener la unidad, acaba cometiendo errores respecto al conocimiento. Lo estudió detenidamente Irving Janis:

> Cuando un miembro dice algo que se sale de las líneas normativas del grupo —observó—, los otros miembros, al principio, incrementan su comunicación con el miembro desviado. Intentan influir en él para que revise o atenúe sus ideas disidentes con la esperanza de que las cambie. Ahora bien, si fracasan tras repetidos intentos, la cantidad de comunicación que dirigen al desviado decrece de manera significativa. Los componentes del grupo comienzan a excluirlo, primero de manera más bien sutil y, más tarde, de una forma más clara, con objeto de restaurar la unidad en el grupo[205].

Lo que acabo de señalar es fácilmente reconocible en las organizaciones a las que me estoy refiriendo, y sigue manifestándose en la actualidad en colectivos muy diversos. De manera general, ha contribuido a que, en estos colectivos, se hayan producido importantes *pérdidas de realidad*: un conocimiento de los hechos con numerosas deficiencias[206].

Una de las manifestaciones de ese *irrealismo grupal* fue, en aquellas organizaciones, la sobreestimación de su fuerza y de su capacidad para alterar el curso de los acontecimientos en beneficio de su causa.

Aspiración a la coherencia. Todas las ideologías tienen la pretensión de ser coherentes, lo que no quiere decir que consigan serlo.

Así lo entendió, con buen criterio, Marc Angenot al estudiar la socialdemocracia anterior a la Primera Guerra Mundial:

La *retórica* de las ideologías las presenta de ordinario como un todo organizado y no contradictorio. Pero al analizarlos, los sistemas ideológicos, y más todavía las grandes "historiosofías", las grandes explicaciones globales, no constituyen nunca sino seudosistemas, trufados de inconsecuencias y antinomias más o menos hábilmente ocultadas…[207].

Autoubicación del propio colectivo. A propósito de esta básica función de las ideologías, J.-P. Sironneau escribió lo que sigue:

Un grupo humano, para constituirse, está obligado a representarse, a ponerse en escena. Esta representación se forma sobre todo en periodos de efervescencia, que son creadores y fundadores. Todo grupo humano se representa su relación con el origen, elabora un mito fundador que garantizará sus lazos sociales y será el *cemento* de la conciencia colectiva. De ahí vienen el dinamismo de la ideología, que no es pura representación, sino justificación de un orden social, así como proyecto legitimador, llamamiento a la acción. Con este fin, la ideología debe ser esquemática, simplificada; se precisa un marco simple de representaciones del grupo social, del universo, de la historia: es la condición de su eficacia; por eso está hecha de creencias, de imágenes, de opiniones más o menos estereotipadas, de lemas más que de ideas argumentadas y matizadas; en consecuencia, será poco tolerante, impermeable al espíritu crítico, tenderá a reproducir una ortodoxia, a desconfiar de la novedad, a apartar las desviaciones[208].

Hay que tener en cuenta que la puesta en marcha de una nueva organización antifranquista y radical tenía un lado propiamente literario. Se necesitaba una trama dramática en la que situarse.

Las ideologías comunistas proporcionaban el escenario en el que podían desenvolverse nuestras historias singulares y un tanto fantásticas. Sin que ello quite importancia a su carácter político y social, aquellos grupos eran, al mismo tiempo, una realidad literaria. Lo mismo que se puede decir de sus líderes: tenían una faceta creadora, *artística*, cercana a la de quienes escriben novelas o guiones cinematográficos, y, si se me permite expresarlo así, de *dinamizadores culturales*.

Suministro de objetivos. Isaiah Berlin destacó la importancia de:

La provisión de fines concretos, tanto a corto como a largo plazo, que es natural que el ser humano persiga; en particular la identificación de un enemigo específico, cuya derrota es el único modo de inaugurar la liberación de la humanidad[209].

En mi opinión, las grandes composiciones ideológicas no fueron muy operativas a la hora de precisar los fines a corto plazo, al igual que las orientaciones políticas prácticas, que se acordaban habitualmente al margen de los grandes cuadros ideológicos, bajo las exigencias de circunstancias cambiantes. Pero resultaban útiles como forjadoras de relatos para un futuro indeterminado.

Los objetivos a largo plazo —las *aspiraciones últimas*, los *programas máximos*—, ellos sí, formaban una parte fundamental del espacio ideológico. Ocupaban un lugar no tanto en la acción política, puesto que quedaban relegados a un porvenir lejano sin una conexión clara con el presente, cuanto que en la constitución de la propia identidad, necesitada de ese horizonte último.

Unidad y cohesión de cada colectivo hacia dentro y diferenciación hacia fuera. La función de esas ideologías concernía a la formación de las identidades partidistas y a la cohesión de las organizaciones.

En muchos grupos revolucionarios europeos de aquella época no eran pequeñas las carencias políticas, la fragilidad de su incidencia en la sociedad, la dispersión de su acción en campos variados e inconexos. Una ideología potente actuaba como un factor unificador, compactador, que contrarrestaba las tendencias al desmembramiento. "Aseguraba la integración en un mismo discurso de los significados más diversos" (Michel Wieviorka)[210].

Pero las ideologías eran eficaces también para asegurar el deslindamiento de cada grupo respecto a otros grupos. Cuanto más dura, más autoafirmativa, más autoreferencial es la definición ideológica, más difícil es la comunicación con otros colectivos y la contaminación por el aire que circula fuera. La

comunicación productiva queda cortocircuitada por las barreras defensivas. "Hemos aprisionado —escribió bajo este ángulo S. T. Coleridge— nuestras propias concepciones dentro de las líneas que hemos trazado para excluir las concepciones de los otros"[211]. Todo ello va unido también a un grado, mayor o menor, de narcisismo grupal: *somos mejores que los demás*.

Pero lo que acabo de recoger en estos puntos integra una función más amplia a la que me referiré a renglón seguido.

Dotación de seguridad intelectual. Recalco el carácter juvenil de los miembros de aquellas organizaciones revolucionarias. Estamos hablando de jóvenes de veintitantos años o algo más; unos jóvenes que deciden asumir una misión de envergadura en la que van a comprometer su presente y su futuro.

Tal empeño era inimaginable sin un *escudo ideológico protector* que otorgara un sentido a su compromiso, el cual, a su vez, proporcionó a miles de jóvenes un resistente sentido de la vida. Tal fondo de ideas hizo posible la agrupación y la acción, y suministró algunas certezas que proporcionaron cierta seguridad frente al vacío y a la incertidumbre[212].

Aunque nunca podremos corroborarlo, dudo que aquellos jóvenes, en aquel contexto mundial tan ideologizado, hubieran podido satisfacer la necesidad de seguridad ideológica sin disponer de *una potente ideología*.

El deseo de un encuadramiento ideológico con asideros firmes era patente tanto en los jóvenes que venían de una mayor religiosidad como en los que procedían de un medio familiar o social distantes de la religión. *Ser* de alguna ideología, *pertenecer* a una corriente ideológica, eran aspiraciones frecuentes en los ambientes antifranquistas.

Esa *necesidad de ideología* recuerda lo que Bertrand Russell consideraba la base de la religión:

> La religión —escribió en 1927— se basa, a mi entender, primordial y principalmente en el miedo. En parte es terror a lo desconocido y, en parte, deseo de sentir que se tiene una especie de hermano mayor que estará junto a uno en todas las aflicciones y disputas. El miedo es la base de todas las cosas: miedo al misterio, miedo a la derrota, miedo a la muerte. El miedo es el padre de la crueldad, por lo que no es sorprendente que la crueldad y la religión hayan ido de la mano[213].

Anthony Giddens aludió a la *seguridad ontológica*, en referencia a "la confianza que la mayoría de los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos de acción sociales o materiales"[214]. Esto es claramente perceptible en los grupos revolucionarios, como los que estoy considerando aquí, en los que el mantenimiento inalterado de sus rasgos ideológicos y políticos es una fuente de confianza y de seguridad. A la inversa, los cambios que alteran sustancialmente *la forma de ser ideológica* de una organización muy ideologizada provocan situaciones de crisis.

DIMENSIONES MÍTICAS

Los miembros de aquellos grupos compartían *creencias* más o menos particulares.

Cuando digo creencias no estoy suponiendo que se trata necesariamente de un mal conocimiento. Una creencia puede tener un alto contenido de verdad, pero lo que la distingue de un conocimiento bien fundamentado es que no ha sido sometida a verificación y que, por regla general, es difícil de cuestionar: *quienes creen* se aferran a ella. En lo tocante a las organizaciones a las que estoy aludiendo, hay que mencionar el peso que en ellas tuvieron las *creencias autocomplacientes*[215].

Las creencias propias de los grupos radicales que estoy considerando componen un cuerpo de ideas supuestamente asumido por un colectivo, con el consiguiente efecto productor de vínculo social en ese colectivo y compactador del mismo; se trata de ideas de las que se espera también un alcance evaluativo de la realidad que se trata de transformar y de los fines que se persiguen; las creencias de un grupo revolucionario tienen también un papel movilizador.

En estas creencias se puede percibir un carácter propiamente mítico.

De hecho, en el plano ideológico, las creencias de los colectivos en los que estoy pensando guardan relación con los mitos en varias de sus acepciones:

1. Así ocurre con los relatos legendarios del pasado (episodios idealizados con los que identificarse), que proporcionan referencias fundadoras, iluminan el presente y lo explican, al tiempo que ayudan a situarse en el mundo[216]. "El mito —observó Gusdorf— es, a la vez, oscuro y claro. Tranquiliza el espíritu mediante la liquidación de la angustia"[217].
2. El mito político es, igualmente, una descripción del mundo real un tanto deformada en beneficio de los propios fines. Tiene que ver con el *pensamiento deseante*. Como tal, es una ilusión que se interpone entre la mente y la realidad que se trata de conocer[218].
3. La vertiente mítica (la misión revolucionaria de la clase obrera, la necesidad de una revolución social que conduzca a un futuro de justicia y armonía) opera también como legitimadora de la existencia del grupo y de su acción.
4. Se puede pensar también en la idea de Georges Sorel del mito como imagen de un acontecimiento futuro en tanto que fuerza de arrastre en una dirección determinada, aunque carezca de una base suficientemente realista. La huelga general "es el *mito* en el que el que cabe entero el socialismo, es decir, una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra emprendida por el socialismo contra la sociedad moderna". Se trata de aquellos mitos que "dan un aspecto de realidad plena a las esperanzas de una próxima acción…", aunque sus elementos constitutivos nunca lleguen a hacerse realidad[219]. Uno de estos mitos ha venido siendo el de la independencia de Cataluña en la última década: su invocación ha contribuido a forjar un amplio movimiento popular al margen de sus posibilidades de hacerse realidad.
5. José Carlos Mariátegui simpatizó con la idea soreliana del mito. "Sin un mito, los hombres no pueden vivir fecundamente"[220]. Complementó esta visión con una idea de la construcción de sujetos

sociales mediante la propuesta de nuevas identidades culturales.

Recuerdo una magistral intervención sobre este particular de Eduardo Cáceres, uno de los más sagaces y brillantes intelectuales peruanos, en un debate en la Fundación de Investigaciones Marxistas, en Madrid, el 24 de abril de 1995. En su exposición subrayó el papel de las identidades imaginadas que, una vez concebidas, contribuyen a forjar sujetos sociales reales. Esta construcción en el campo de lo imaginario, ciertamente, no es plenamente libre; está sujeta a condicionamientos históricos concretos, al peso del espíritu de la época, al fondo común de ideas y valores de una sociedad y a otros factores. Pero he podido comprobar que esas construcciones[221] pueden desempeñar un papel de cierta importancia. La perspectiva esbozada por Cáceres me ayudó a desarrollar una concepción de las identidades colectivas en la que venía trabajando en esos años, no solo como campo de reflexión, sino como experiencia práctica.

¿RELIGIÓN SUPLENTE?

Los grupos de la izquierda radical antifranquista hicieron suya, en todos los casos, alguna ideología densa, extensa, ambiciosa.

Son numerosos los autores que han visto en esas ideologías socialistas y comunistas una suerte de *religiones profanas*, *laicas*, *seculares*[222], *civiles*[223]. Se ha hablado también de *religión sustitutoria*[224]…

Se ha difundido ampliamente la conceptualización como religión de muchos de los conjuntos ideológicos a los que se suele llamar *ideología*.

Max Weber aludió a las creencias socialistas *de tipo religioso*, incluso cuando sus defensores se manifestaran como antirreligiosos. Así lo percibió en el socialismo alemán y en el populismo ruso:

> La *intelligentsia* revolucionaria [populista] rusa representa el último gran movimiento intelectual de tipo religioso, sostenido por una fe común […] y dispuesto a todos los sacrificios[225].

Alfred Müller-Armack, entre muchos otros, volvió la vista hacia *lo religioso*

bajo apariencia no religiosa:

Puede parecer osado atribuir un fondo religioso a una época que con todas sus fuerzas se ha resistido a semejante interpretación. Y seguramente solo puede suceder así porque la historia de la fe también abarca la historia de la incredulidad en sus manifestaciones cambiantes. Todavía habrá de mostrarse cuán estrechamente, más de lo que pudiera esperarse, la incredulidad permanece vinculada a la lógica conceptual de lo religioso. Pero ya sea en la fe o en la incredulidad, el hombre guía su vida en vista a una trascendencia, aun cuando se oculte con cuidado su existencia y la niegue ante sí mismo, como lo hizo en este siglo. La verdadera historia de los últimos cien años solo podrá ser entendida por quien, detrás de todos los engaños y disfraces de una mundanidad autoconsciente, vea su transcurso también como suceso de fe[226].

Marc Richir, evocando las ideas de Jules Michelet y de Edgar Quinet, aludió a *algo parecido* a una *religión revolucionaria*, en tanto que *forma moderna de la religión*. Y recuerda que Michelet describía el espíritu de la revolución y su realidad social como *ágape* y *comunión, impregnados de absoluto e infinito*[227].

La socióloga de las religiones Danièle Hervieu-Léger estudió la analogía existente entre las prácticas y creencias religiosas cristianas y las prácticas y creencias profanas, relacionándolas con la diseminación cultural del cristianismo en las sociedades seculares[228].

Michel Miranda se refirió a "la orientación tomada por el monoteísmo cristiano de encarnarse en las instituciones sociales"[229].

Un sugerente texto de George Steiner nos ayudará a ahondar en esta cuestión. Reproduzco un par de párrafos en los que precisa su punto de vista:

Consideremos ahora estos atributos: totalidad, por la que sencillamente quiero expresar la pretensión de explicarlo todo; textos canónicos entregados por el genio fundador; ortodoxia contra herejía; metáforas, gestos y símbolos cruciales. Sin duda todo esto es algo obvio. Las mitologías fundamentales elaboradas en Occidente desde comienzos del siglo XIX no solo son intentos de llenar el vacío dejado por la decadencia de la teología cristiana y el dogma cristiano. Son una especie de teología sustitutoria. Son sistemas de creencias y razonamientos que pueden ser ferozmente antirreligiosos, que pueden postular un mundo sin Dios y negar la otra vida, pero cuya estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos. En otras palabras, cuando consideramos el marxismo, cuando observamos los diagnósticos freudiano o junguiano de la conciencia, cuando consideramos la explicación del hombre ofrecida por lo que se denomina *antropología estructural*, cuando analizamos todo eso desde el punto de vista de la mitología, lo vemos

como una totalidad, como algo organizado canónicamente, como imágenes simbólicas del sentido del hombre y de la realidad. Y si reflexionamos sobre ellos, reconoceremos ahí no solo negaciones de la religión tradicional (pues cada uno de esos sistemas nos dice: "Mira, no necesitamos ya a la vieja Iglesia; fuera con el dogma, fuera con la teología"), sino unos sistemas que en cada punto decisivo muestran las huellas de un pasado teológico.

[…] Esos grandes movimientos, esos grandes gestos de la imaginación que en Occidente han tratado de sustituir a la religión, y al cristianismo en particular, son muy semejantes a las iglesias, muy semejantes a la teología que pretenden reemplazar. Quizá podríamos decir que en toda gran batalla uno empieza a hacerse semejante a su oponente[230].

George Steiner suscita aquí un par de problemas: 1) ¿es pertinente conceptuar como religión a las *religiones sustitutorias*?, y 2) independientemente de cómo las denominemos, ¿las ideologías a las que nos referimos cumplen una función análoga a la que tenían —o tienen— las religiones?

A propósito de lo primero, puedo decir que lo relevante no es si es apropiado o no lo es dar a esas ideologías el nombre de religiones. El nombre no cambia la cosa. Depende de lo que se entienda por religión y si se considera o no consustancial a este concepto la presencia de una o varias divinidades. Y depende también, obviamente, del mensaje que se desea transmitir al nombrar como religión a un conglomerado de ideas[231].

Lo que me interesa más, y este es el segundo aspecto, es lo que, en todo caso, comparten los marxismos con las religiones establecidas: el mesianismo; la esperanza en un *reinicio de los tiempos*[232]; la noción de *pueblo escogido* (en el marxismo, el proletariado, la *clase portadora —träger—* de un nuevo orden social); un sistema de creencias supraempíricas; la tendencia hacia unos fines absolutos; el carácter trascendente de la acción, así como las funciones cohesionadoras, religadoras, suministradoras de sentido y de seguridad psicológica; unas prácticas rituales comunitarias.

Steiner lo dice así, aludiendo a estas ideologías o, en sus palabras, *religiones*: "su estructura, aspiraciones y pretensiones respecto del creyente son profundamente religiosas en su estrategia y en sus efectos".

Acierta Steiner cuando constata que, en el mundo moderno, ideologías no deístas ocupan un sitio parecido al de las religiones[233].

En el socialismo europeo en particular, la huella del cristianismo fue muy visible. En él convergieron la tradición del humanismo renacentista, del espíritu científico, de la Ilustración… con una religiosidad cristiana en la que podemos distinguir varios orígenes destacados: 1) la cultura cristiana popular tradicional; 2) la tradición de las utopías religiosas; 3) la sociabilidad de la Europa cristiana premoderna, que fue objeto de una añoranza, a veces soterrada; 4) el deísmo francés del siglo XVIII, desconectado de las religiones positivas, y su secuela, la religión generada por la Revolución francesa.

Entre las principales figuras del socialismo inicial europeo, en la primera mitad del siglo XIX, figuraron personalidades agnósticas y ateas, así como una pléyade de autores cristianos que dejaron huellas religiosas en las ideas y en el lenguaje[234].

Proudhon, en 1846, escribió a Marx alertándole del peligro de que los socialistas se convirtieran en una nueva religión, con la intolerancia que ha anidado frecuentemente en las distintas religiones:

> No nos convirtamos en los jefes de una nueva intolerancia, no nos erijamos en apóstoles de una nueva religión, aunque esta sea la religión de la lógica, la religión de la razón. Acojamos, animemos todas las protestas; pronunciémonos contra todas las exclusiones, contra todos los misticismos; no consideremos agotada jamás una cuestión y, cuando hayamos llegado al último argumento, recomencemos, si es preciso, con elocuencia e ironía[235].

Peter Berger, con un enfoque muy frecuentado, destacó la escatología como un elemento del marxismo que lo emparenta con la perspectiva bíblica:

> También se puede entender el marxismo —escribió— como una versión peculiar, secularizada, de la noción clásica de la Biblia de que la historia consiste en una caída del estado de gracia; en una serie de sucesos redentores, incorporados a una comunidad humana, conducentes a una crisis que pondrá fin a la historia ordinaria. El marxismo ha sustituido el pecado original por la propiedad privada y sus "alienaciones", el *kairós* de la acción redentora de Dios por el proceso revolucionario, la Iglesia por el proletariado (y más tarde, con Lenin, por el partido como "vanguardia del proletariado") y la llegada del reino de Dios por la consecución del verdadero comunismo[236].

Hans Blumenberg abordó con especial perspicacia y sutileza la cuestión de la secularización[237].

Las ideologías revolucionarias comparten con las religiones una

proclividad, aparentemente imparable, a sacralizar —aunque en este caso se trate de lo mundano—, es decir, a atribuir propiedades típicas de la divinidad (trascendencia, inmortalidad, infalibilidad, carácter absoluto…) a las personas, los partidos, las naciones, los Estados, las clases sociales, los textos fundacionales[238], las instituciones, los programas políticos, una lengua determinada, el trabajo[239].

En este aspecto, las grandes ideologías socialistas siguieron la senda abierta por las culturas sacralizadoras que las precedieron.

Bajo el franquismo, las distintas corrientes, desde las franquistas hasta las de oposición, se amparaban todas ellas en sus propios fenómenos de endiosamiento, de manera que cuando los jóvenes de los que estoy hablando se convirtieron en revolucionarios, no se apartaron de esta propensión sacralizadora firmemente asentada.

Uno de los autores que ha percibido en el socialismo una *religión profana*, Serge Moscovici, asociaba este carácter precisamente a la existencia de unos textos sagrados a los que se debe obediencia y a unos héroes adornados con la calidad de la *santidad*[240].

Lo que sí parece cierto es que, para quienes estaban familiarizados con ideas sacralizadoras, la conversión al marxismo revolucionario les transportó de unos *entes sagrados* a otros.

OCASO DE LA IDEOLOGÍA MARXISTA

El éxito es ingrato y huidizo. El éxito del marxismo (o de los marxismos) —un auténtico vendaval— se prolongó mucho tiempo, pero en el último cuarto del siglo XX se fue apagando su fulgor[241]. El retroceso de su influencia se aceleró al final del siglo XX[242].

Las razones de ese declive fueron múltiples. Su identificación con los regímenes dictatoriales del socialismo real, que se desplomaron en ese periodo, pasó factura al marxismo. Se agrietó la creencia de que el marxismo aparentemente encarnado en el régimen soviético poseía un consistente

proyecto alternativo al capitalismo, de transformación plena de la sociedad, proyecto que para mucha gente estaba encadenado, tan imprudente como tozudamente, al precario destino de la Unión Soviética. Las propuestas y las iniciativas de los partidos marxistas frente a la ofensiva de las fuerzas conservadoras desde comienzos de los ochenta no estuvieron a la altura del problema. Al propio tiempo, en el marco de los cambios sociales y técnicos que sucedieron a la crisis económica de 1973, cayó en picado el mito de una clase obrera a la que se asignaba la ambiciosa misión histórica de emancipar a la humanidad. Las propias debilidades de la ideología marxista corroyeron las convicciones marxistas en las personas organizadas y en los entornos intelectuales marxistas[243].

La efervescencia de los sesenta y parte de los setenta debió mucho de su fuerza a unas energías juveniles que se fueron gastando posteriormente. El ímpetu anterior decayó. La generación que había puesto en pie las organizaciones marxistas radicales dio signos de agotamiento y no encontró continuidad en las nuevas hornadas.

La mayor parte de los jóvenes, más interesados por los problemas sociales en la década de los noventa y que después se movían en un espacio ideológico menos dramático, más suave, no daban a las ideas la importancia que les dimos muchos de los rebeldes del último periodo franquista, no se empeñaban del mismo modo en las peleas ideológicas, eran más dialogantes, aspiraban a cambios sociales a corto plazo y no tan ambiciosos como la revolución socialista, que, a esas alturas, tampoco estaba claro en qué podía consistir.

En España fueron estos jóvenes la fuerza social principal de las movilizaciones contra las guerras del Golfo, y quienes pusieron en marcha el movimiento en favor de destinar el 0,7% del presupuesto español a la cooperación o el que defendió la anulación de la deuda externa de los países de África, Asia y América Latina.

Las ideologías socialistas y comunistas, que nacieron en el siglo XIX, ya no tenían el atractivo que tuvieron veinte o treinta años antes.

De manera general, fueron perdiendo peso las ideas revolucionarias.

Quedaban atrás la revolución cubana (1959), la portuguesa (1974) y la nicaragüense (1979), que habían dado oxígeno a la idea de revolución.

Más de un siglo después de su fundación, el marxismo no había cumplido sus promesas y tuvo que pagar por ello.

En ocasiones he expresado mi opinión sobre las dimensiones problemáticas de la ideología marxista, especialmente en sus versiones más densas y cuando se ha tomado como base de las identidades colectivas en organizaciones como aquella de la que fui miembro.

Sin duda fue un motor ideológico que ayudó a agrupar, organizar y mantener colectivos, en algunos casos muy activos socialmente, cuya acción sirvió tanto para impulsar la dinamización social como para reforzar la lucha antifranquista.

Lo que no se puede hacer con fundamento es una evaluación comparativa. ¿Hubiera sido mejor no sumarnos a una de aquellas ideologías?

La pregunta nos lleva a un terreno contrafáctico impracticable. No podemos comparar lo que existió realmente con algo que nunca llegó a existir.

Desde mi perspectiva actual, de cualquier modo, entiendo que allí donde (en personas, colectivos, comunidades) impera una ideología como aquellas, se repiten efectos lamentables.

No todo lo realizado bajo esos paraguas ideológicos fue deplorable, ni mucho menos. Hubo actividades valiosas en el plano político, en el social e incluso en el ideológico y cultural. Pero los aspectos más penosos no fueron insignificantes.

Entre ellos hay que mencionar las distorsiones ideológicas mismas en la percepción del mundo real, relacionadas con las creencias propias de cada ideología y con los sesgos cognitivos que las acompañan, a los que aludí antes.

También una predilección por los mundos de ideas autorreferenciales muy alejados del sentir de la gente común.

Igualmente, el peso de unos ideales que llevaron a actuar desdeñando los puntos de vista de las mayorías sociales. O en contra de ellas. Y, en casos extremos, haciendo uso de la violencia política para intentar imponer sus

preferencias.

Asimismo, las dificultades para establecer una comunicación fluida y provechosa con otras corrientes ideológicas.

Aquellas ideologías, en cierto modo, se apoderaban de las personas y nos empujaban a cometer errores y hasta algunos desvaríos. En lo que hace a mi experiencia, y a mi responsabilidad, puedo destacar tres por encima de todo: 1) la defensa de una dictadura como la china, cuya auténtica realidad conocíamos muy poco y a la que atribuíamos virtudes imaginarias, que no se correspondían con la realidad; 2) la justificación de la violencia para avanzar hacia una sociedad ideal, y 3) la legitimación durante algunos años de la violencia de ETA[244].

El sometimiento de las personas a una servidumbre ideológica que las impele a realizar actos reprobables fue especialmente criticado por Rafael del Águila en su libro *Crítica de las ideologías*[245], donde relacionó "la explicación del surgimiento de los fenómenos políticos extremos con los ideales de perfección". Movido por la preocupación de hallar *aquello que impulsa al asesinato político*, sostuvo que las ideas *no son meras coartadas*, sino una fuerza motriz, que depende de "un impulso suficientemente elevado, un encallecimiento moral y una justificación balsámica". El ideal *absoluto, cierto e ineludible* de un mundo perfecto conduce a actos inaceptables.

Un ideal poderoso es capaz, por ejemplo, de neutralizar el malestar de un individuo contrario a la violencia política cuando, en aras de un bien supuestamente mayor, opta por servirse de ella[246].

Recientemente, un libro muy certero editado por Antonio Rivera y Eduardo Mateo, *Verdaderos creyentes. Pensamiento sectario, radicalización y violencia*, profundiza en esta cuestión. En la introducción escriben sus editores:

> Cuando la política se formula en términos religiosos, de manera trascendente, necesaria en su desarrollo, ineludible históricamente y como compromiso individual y colectivo, todo termina —o, con más precisión, puede terminar— en el dolor y la sangre. […] Cuando alguien se instituye en intérprete de la "voluntad general" y se empeña en hacernos libres y felices, a pesar nuestro, hemos emprendido la senda del desastre[247].

Opino que la mayor parte de los jóvenes que se comprometieron con las nuevas organizaciones antifranquistas estaban entre los mejores de aquella juventud. Las acciones disparatadas, a veces criminales, que cometieron tuvo que ver en cierta medida con que se dejaron atrapar por ideas equivocadas.

CAPÍTULO 9
LA IMPUGNACIÓN TOTAL DE LO EXISTENTE Y EL PROYECTO UTÓPICO COMO PROCEDIMIENTO

> En casi todas las mitologías del mundo aparece la idea de un destino inevitable, inexorable e irrevocable. El fatalismo parece algo inseparable del pensamiento mítico.
>
> ERNST CASSIRER

> Me gustaría ver establecida en la Tierra, por medio de las bendiciones de la libertad política y económica, esa felicidad que, en opinión de las gentes piadosas, solo se nos concederá en el cielo, después del juicio final.
>
> HEINRICH HEINE

> No puedo asegurar que las cosas mejorarán si cambian; lo que sí puedo decir es que deben cambiar si queremos que mejoren.
>
> GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG

Las organizaciones revolucionarias de los años sesenta y setenta no supieron vivir sin la aspiración a un sistema social plenamente nuevo, absolutamente distinto del existente, en el que surgirían nuevos seres humanos.

La perspectiva del cambio total no siempre ha ido unida a un proyecto del estilo de las creaciones utópicas. Esto fue evidente, por ejemplo, en el caso del Poder Negro norteamericano. Se puede comprobar en las siguientes palabras de uno de sus principales líderes, Stokely Carmichael:

> Estamos hablando del sistema de la supremacía blanca internacional aunada al capitalismo internacional. Y lo que queremos es destruir ese sistema. Y las personas que se consideran ellas mismas como parte de ese sistema habrán de ser destruidas con él, o seremos nosotros los destruidos[248].

No obstante, lo más común entre las distintas corrientes radicales contestatarias fue la acción en pos de lo que expresó en estos términos Herbert Marcuse: "Un cambio cualitativo que afecte a toda la existencia humana"[249].

La extrema izquierda de los años sesenta estaba habitada por el anhelo de alcanzar una sociedad ideal totalmente nueva y perfecta[250], en la estela de algunos de los socialismos del siglo XIX. Así, aquella promesa del socialista J. Stern en sus *Tesis sobre el socialismo*, en la que anunció:

La felicidad sin nube alguna que la empañe de la sociedad democrático-socialista del porvenir, [en la que] toda miseria humana habrá desaparecido para siempre, y el bienestar material será el más venturoso que imaginarse pueda, [y en la que] el trabajo necesario será relativamente insignificante…[251].

Norman Cohn estudió la violencia revolucionaria de los siglos XIX y XX a partir de sus semejanzas con la violencia premoderna. En esta se manifestaba un milenarismo en el que reverberaban el Apocalipsis de san Juan y la tradición judía.

Lo que Marx aportó al movimiento comunista no fue el fruto de sus largos años de estudio en los campos de la economía y de la sociología, sino una fantasía casi apocalíptica que, siendo joven, casi imperceptiblemente y seguramente de forma inconsciente, asimiló de un gran número de oscuros escritores y periodistas: el capitalismo como un perfecto infierno en el que un número cada vez menor de hombres enormemente ricos explotaban y tiranizaban a un número cada vez mayor de trabajadores pauperizados…[252].

Los jóvenes revolucionarios antifranquistas estábamos imbuidos de ideas de este tipo. Aspirábamos a una sociedad opuesta a aquella en la que vivíamos. Además, poseíamos un retrato anticipado de la sociedad con la que soñábamos. Queríamos *rehacer el mundo* de acuerdo con un modelo bosquejado hasta en sus pequeños detalles.

Ese intrépido empuje transformador estaba emparentado con los proyectos utópicos de los siglos anteriores, incluidos los del socialismo y el comunismo europeos del siglo XIX.

Pensar en estos términos —una sociedad en nada semejante a la conocida — no es algo muy accesible. Requiere unas disposiciones, unas inclinaciones mentales singulares.

El adoctrinamiento católico y la experiencia de la religiosidad de aquella época dejó una impronta notable en las mentes infantiles y adolescentes, que las prepararon para impulsos utópicos mayores.

Recuerdo aspectos tales como una persistente insatisfacción con los *comportamientos materialistas* de la gente, su alejamiento de la religión, el *paganismo imperante*… Estas opiniones —a veces implacables— estaban relacionadas con la idea de pecado y, en un trasfondo más difícil de alcanzar, con un *defecto (o una falta) constitutivo* de los humanos, en la expresión de Jules Monnerot[253], resultante del *pecado original*.

Tal insatisfacción converge con la esperanza de que la sociedad llegue a ser un día absolutamente distinta de la que conocíamos; la noción escatológica de un horizonte definitivamente liberador, aunque en el catolicismo tradicional este horizonte estaba confinado en el más allá; la búsqueda de la perfección en las conductas individuales y colectivas; el empeño por *salvar a sus semejantes* de las *vidas de perdición* en las que estaban inmersos; una visión binaria extrema en relación con el bien y el mal, estableciendo una pronunciada separación entre ambas categorías; la tendencia hacia unos valores puros y absolutos; la aceptación de *textos dotados de autoridad*… Luego podré volver sobre varios de estos puntos.

La formación religiosa, a su vez, contenía, aunque en un lugar secundario, elementos "anticapitalistas". No dejaba de citarse, cuando se terciaba, la diatriba de Jesús contra *los mercaderes del templo*. Este anticapitalismo tiene hondas raíces en el catolicismo[254].

La oposición a *un mundo materialista* y la severa consideración de unos seres humanos a los que se reprochaba su frágil espiritualidad y la falta de ambición vital, en fin, se encontraban tanto en los mensajes eclesiales como en la retórica fascista.

Pero, junto a la influencia eclesiástica más convencional, en los años sesenta llegaron a tener gran vigor nuevos focos cristianos que conectaron con la juventud más comprometida[255]. Antes me he referido a los autores cristianos progresistas que tuvieron una notable influencia en los años sesenta y setenta, y a las publicaciones que fueron su vehículo. Recordaré algunos puntos en los que sus ideas predispusieron a aquellos jóvenes para hacer suyo el propósito de alcanzar una *nueva sociedad*, cabalmente nueva, totalmente distinta de la existente.

En ese cristianismo progresista, que tomó impulso en los años sesenta y que alcanzó su punto culminante con la teología de la liberación, fue penetrando la noción de un *reino de Dios* superador de la realidad presente, llamado a realizarse en la Tierra: "una realidad intramundana, un bien moral supremo, el estado ideal de cosas, la meta suprema en la historia humana"[256]. Gustavo Gutiérrez lo formuló en los siguientes términos: "Un plan histórico para una sociedad cualitativamente diferente", que traía consigo "la aspiración a establecer unas nuevas relaciones entre las personas"[257]. Pedro Casaldáliga lo expresó con otras palabras: "Se impone un nuevo modo de ser, personal, familiar, social, político"[258].

En el lenguaje cristiano progresista se habla de "la renovación de los seres humanos", de "una humanidad nueva", del "hombre nuevo [que] es virtualmente toda la humanidad", del "pueblo nuevo", de "construir el pueblo de Dios"…[259].

Uno de los líderes del cristianismo social en la España de los años sesenta, Guillermo Rovirosa —alma apasionada que encuentra el sentido en un misticismo extremo y en un dramatismo permanente—, se expresó en estos términos: "Una comunidad verdadera es un trasunto del cielo y una primicia que Dios nos da para fortalecernos en el camino"[260].

Nos hallamos de lleno en el terreno de la utopía, de la concepción de una sociedad y de unos seres humanos totalmente diferentes.

Esta perspectiva utópica, no obstante, recibió un duro golpe a partir del fin del régimen soviético, lo que se dejó notar con fuerza en el universo cristiano progresista.

En los noventa no tardó en extenderse una toma de conciencia escéptica acerca de dos elementos clave del utopismo cristiano: la aspiración a un gran cambio radical y general y la idea de unos sujetos sociales capaces de promover esa gran transformación. Lo constató Giulio Girardi, una de las figuras señeras de la teología de la liberación:

> Ya no es cierto de ningún modo —afirmó descarnadamente— que la justicia va a triunfar, ya no es cierto que la violencia que domina el mundo vaya a ser derrotada. […] Esta caída general del optimismo histórico tiene unos aspectos particulares que quiero subrayar, especialmente la crisis del

proyecto y la crisis de los sujetos. El proyecto era fundamentalmente la convicción de que se podía llegar a una sociedad alternativa a la sociedad capitalista, por lo tanto, a una sociedad sin explotadores ni explotados, y a un mundo alternativo al imperialista…[261].

Esa pérdida dejó un vacío que el cristianismo progresista y revolucionario ya no consiguió colmar y del que hasta hoy no se ha recuperado.

Pero, mientras tuvo mayor vitalidad ese cristianismo, su existencia ejerció una clara influencia en el desarrollo del antifranquismo juvenil revolucionario.

OBSERVACIONES SOBRE LOS PROBLEMAS SUSCITADOS POR EL IDEAL DE UNA SOCIEDAD COMPLETAMENTE LIBRE DE SUS DEFECTOS ACTUALES

Todas las corrientes radicales antifranquistas de los años sesenta y setenta del siglo XX hicieron suyo el propósito de alcanzar una sociedad no parcialmente distinta de la existente, sino *absolutamente diferente*.

Esta sociedad, asimismo, podía ser concebida, incluso en sus pormenores, con gran antelación, hasta el punto de que sus rasgos se podían hallar, ya definidos, en las distintas versiones del marxismo.

Entroncaban así con una larga tradición que hundía sus raíces en la historia del cristianismo y en la del judaísmo[262], y en la antigüedad griega, y que enhebraba con el género literario de la *fantasía poética,* formado por las utopías de los siglos XVI y XVII: decenas de obras entre las que destacaron las de Moro, *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516); Rabelais, *Pantagruel* (1532); Campanella, *Civitas solis* (1602); Bacon, *New Atlantis* (1627); Hartlib, *La descripción del famoso reino de Macaria* (1641); Harrington, *La república de Océana* (1656); Vairasse, *Histoire des Sevarambes* (1677); Fontenelle, *La república de los filósofos o la historia de los ajaoianos* (¿1682?); Fenelon, *Las aventuras de Telémaco* (1699); Morelly, *La Basiliada* (1753)…[263]

Los relatos utópicos tuvieron una vertiente valiosa en tanto que

instrumento para criticar aspectos diversos de la vida social. Fueron útiles también para fomentar la reflexión sobre las necesidades humanas y los valores apropiados para guiar la vida social[264]. En *News from nowhere* (1890), de William Morris[265], el relato utópico se introdujo provechosamente en el terreno de la anticipación de las formas de las luchas sociales.

Otra cosa es su interés y sus limitaciones si se consideraran como *proyectos supuestamente destinados a ser realizados*, algo que cobró fuerza posteriormente.

La *fantasía utópica proyectiva*, que es algo más que la imaginación creativa alentada por las corrientes socialistas y comunistas del siglo XIX, fue determinante en la constitución de las organizaciones radicales del último antifranquismo. Todas disponían de utopías bastante acabadas, generalmente sin grandes diferencias entre ellas.

Repasaré seguidamente algunos de los problemas que, a mi parecer, suscita esta forma de entender la acción en pos de las transformaciones políticas y sociales necesarias.

1. En el panorama mental de aquellos jóvenes revolucionarios, la sociedad realmente existente merecía un juicio sumamente crítico que llevaba a su impugnación completa.

La *negación total* tuvo numerosos antecedentes en Europa. Su clave de bóveda fue el rechazo de la propiedad privada. Uno de los más enérgicos adversarios de la propiedad privada fue Jean Meslier (1664-1729), cura ateo y anticlerical, quien preconizó colgar a todos los grandes de la tierra y a los nobles, y resucitar la comunidad de bienes frente a la propiedad privada, a la que consideraba como el foco del mal[266].

Léger-Marie Deschamps (1716-1774), fraile benedictino ateo, materialista y comunista, vio en las creencias y en las instituciones religiosas instrumentos de poder y de dominación, y denunció las leyes que distinguían entre *lo tuyo* y *lo mío*. Consideró la propiedad privada como la principal causa del mal[267].

Isaiah Berlin repasó la historia de la concepción de la propiedad privada

entendida como la mayor responsable de los males de la sociedad tras el fin del feudalismo[268].

El cuestionamiento extremo por parte de los jóvenes radicales de los años sesenta y setenta se apoyaba en un supuesto que subyace a la fantasía y a la fe utópicas: *es posible una vida social radicalmente armoniosa, totalmente diferente de la que conocemos*.

Tal supuesto es un pilar fundamental de la repulsa total de la actual organización social, de la dinámica económica; de los sistemas políticos democrático-liberales; de las relaciones sociales…

Ese rechazo completo de lo existente va acompañado de una opinión crítica, a veces particularmente inclemente, de los seres humanos, que se entiende que han de ser radicalmente transformados.

La lectura de ciertos textos comunistas, socialistas o anarquistas permite pensar que, para sus autores, las facetas valiosas de los seres humanos, de sus realizaciones y de nuestras sociedades humanas apenas tienen entidad. Prolifera un reduccionismo implacable: *todo es capitalismo*; todo debe ser sustituido.

Estas representaciones tienen dificultades para captar lo real, social, político, económico, moral y cultural, en toda su amplitud, como un entramado frágil, inestable, compuesto de elementos que chocan entre ellos sin cesar, plagado de condicionamientos y de servidumbres, pero en el que también están vivos los derechos conquistados, las libertades ejercidas, las prácticas solidarias y colaborativas, las iniciativas creativas y contracorriente, las luchas emancipadoras, los progresos sociales y culturales.

La crítica de los desatinos del mercado cuando escapa a las regulaciones necesarias, de la tendencia invasiva multidireccional del capital financiero y de las inconsecuencias de la democracia liberal no gana en consistencia cuando reina una unilateralidad que ignora lo que en la realidad social lleva la huella de siglos de luchas populares y de esfuerzos por superar los males existentes.

Los juicios de valor totalmente impugnadores plantean un problema difícil de eludir, y de resolver: si la sociedad que conocemos es *absolutamente*

rechazable, ¿con qué puntos de apoyo se podría contar para promover una organización y una dinámica social que no tuviera tales defectos? Si las personas que forman esas sociedades están tan contaminadas por graves carencias, ¿de dónde saldrán quienes puedan enderezar su rumbo para llegar a metas aceptables?

2. Quienes integrábamos aquellas minorías de extrema izquierda estábamos persuadidos de contar con soluciones para acceder a una sociedad netamente mejor, que pusiera punto final a la decadencia imperante.

El *declivismo* —la idea de una decadencia encaminada hacia el derrumbe total— prendió en el radicalismo de izquierda. En él afloraba un espíritu profético que alertaba del desastre futuro y llamaba a impedirlo mediante *el gran cambio*, la sustitución de un sistema por otro totalmente distinto.

El problema con el declivismo —observó Jeremy Adelman— es que confirma las virtudes de nuestras más altas e imposibles soluciones a problemas fundamentales. También confirma las decepciones que sentimos de los cambios que, de hecho, hemos logrado. Esto no quiere decir que no haya problemas profundamente arraigados. Pero verlos como la evidencia de un fin ineludible puede empobrecer nuestra imaginación a través de la seducción del canto de sirena del cambio total o el fatalismo[269].

Las corrientes revolucionarias creían saber cuáles eran los objetivos que habían de alcanzarse imperativamente. Estaban convencidas de que el bien es uno, precisamente el que ellas defendían; para ellas, ese bien era indiscutible[270]. Y no se podía trocear; debía alcanzarse *entero*.

3. El cuerpo ideológico de los radicalismos de izquierda incluye la aspiración a una sociedad muy cercana a la perfección.

Se trata de pensar el futuro de manera sumamente libre, a golpe de fantasía, como el polo opuesto a las calamidades que acosan a los humanos. Enfoques de este estilo aparecieron en diversas épocas en diferentes lugares del planeta. Atinadamente apuntaron Frank y Fritzie Manuel que:

Ni las utopías pictóricas, ni las filosófico-religiosas, son patrimonio exclusivo del mundo occidental. El taoísmo, el budismo teravada y la filosofía musulmana medieval abundan en elementos utópicos. Se pueden encontrar tratados enteros acerca de estados ideales, así como numerosas historias sobre

deliciosas moradas celestiales, entre los chinos, los japoneses, los hindúes y los árabes; sin embargo, la profusión de las utopías occidentales permanece todavía inigualada en otras culturas. […] Un cielo en esta tierra es precisamente el gozne en torno al cual gira la fantasía utópica[271].

La fantasía utópica moderna entronca con las ideas milenaristas insertas en la tradición cristiana. Joaquín de Fiore creyó descubrir en las Escrituras el vaticinio de un milenio de Dios en la Tierra, la Edad del Espíritu, que debía comenzar en 1260. En esa nueva era, los seres humanos se consagrarían a la contemplación en un mundo de libertad, amor y alegría[272].

Siglos después, el Vaticano II postuló que en la Iglesia se hiciera presente la *esperanza de salvación definitiva*[273], correspondiente a un *último orden social* (el reino de Dios).

Las formas en las que las diferentes sociedades pueden alcanzar las mejores metas posibles son variadas, de acuerdo con las distintas realidades, capacidades, recursos y tradiciones. La convicción de que solo hay una forma para organizar adecuadamente la vida social, la economía y la política es una fuente de intransigencia. Obstaculiza el necesario debate cívico. Además, si llegara a establecerse un consenso completo al respecto, algo difícil de imaginar, produciría un efecto empobrecedor de los cambios sociales al restringir el espacio de la búsqueda y de la experimentación.

La convicción a la que me refiero hace que la relación con la población no sea la de la creación colaborativa, democrática, libre, pluralista. La conciencia de saberse poseedores de las únicas soluciones válidas para acabar con los males del mundo ha venido siendo una repetida fuente de fanatismo, de comportamientos antidemocráticos y de conflictos.

4. La voluntad de alcanzar una vida social más acorde con las necesidades humanas, con una mayor justicia social y con una mayor igualdad, expresa un saludable propósito frente a la fuerza de la resignación o a la aceptación acrítica de unos límites pretendidamente insuperables y que no siempre son tales.

La reflexión política necesita incorporar, en el lenguaje de Ernst Bloch, *lo-que-todavía-no-es* pero que acaso podría llegar a ser, frente a las

concepciones de lo real que ignoran las acciones, las medidas, las políticas no realizadas, pero quizá realizables[274].

Es deseable pensar y actuar para desbordar los límites, empezando por los mentales, que impiden una mayor igualdad y una solidaridad más viva. Pero este propósito no hace buenos unos proyectos carentes de base empírica, imaginados enteros *a priori* de una vez por todas y no basados en la experimentación. Entre inclinarse ante lo existente, tal cual es, renunciando a transformarlo, y cultivar las *ensoñaciones libres,* sustentadas fundamentalmente en la fantasía, hay un extenso espacio.

Las creaciones utópicas medievales y también las proyecciones socialistas y comunistas necesitaban concebir la sociedad como algo parecido a una página en blanco sobre la que se pueden escribir toda clase de historias. Otro tanto se puede decir de la concepción de la naturaleza humana como apta para todo tipo de proyectos.

Sin embargo, las sociedades humanas están hechas de posibilidades y límites. Caben distintos desarrollos, pero no todos los desarrollos en todas las direcciones.

Los conflictos entre valores no solo diferentes sino opuestos, pero a la vez necesarios, son un rasgo permanente e insalvable de las sociedades humanas. Las libertades colisionan entre ellas; la actividad económica necesita ser encauzada en pos del interés general; la búsqueda de igualdad y seguridad delimitan la libertad en el campo de las iniciativas económicas…

Se sitúa en un plano ilusorio la noción del *buen régimen al fin descubierto*, que excluye el conflicto constante y la necesidad de tejer compromisos y equilibrios cambiantes entre distintos valores. Isaiah Berlin recalcó con razón que hay valores importantes y necesarios que colisionan entre ellos, por lo que es menester alcanzar fórmulas de compromiso mediante las cuales puedan coexistir[275].

Una *plena armonía* o *una armonía definitiva* quedan lejos de la realidad. Hay que recordar aquí aquella sagaz aseveración de Benedetto Croce referida a los sistemas filosóficos:

Ningún sistema filosófico particular puede nunca encerrar en él todo lo filosofable; ningún sistema filosófico es *definitivo*, porque tampoco la vida es *definitiva* jamás. Un sistema filosófico resuelve un grupo de problemas históricamente dados y prepara las condiciones para abordar otros problemas… [276].

Otro tanto se podría decir de los sistemas sociales, nunca acabados y definitivos. Las experiencias sociales nunca lo son.

5. En algunas figuras socialistas del siglo XIX, como Pierre Leroux y Pierre-Joseph Proudhon, despuntó el sentido de la ambivalencia de los actos humanos. Fueron dos pensadores muy diferentes, pero ambos capaces de percibir las realidades sociales y políticas con una sutileza que no siempre ha abundado.

El primero, a diferencia de otros muchos socialistas, no fue partidario de la abolición del Estado y postuló una complementaridad entre la función del Estado y la acción de las fuerzas sociales[277].

El segundo entendió la sociedad como un complejo de fuerzas antinómicas interactuantes llamadas a encontrar vías de cooperación y puntos de equilibrio[278].

Las mejores realizaciones de la historia de la izquierda corresponden al periodo en el que fueron más fuertes los estados del bienestar. Esas realizaciones conjugaron la organización de la solidaridad pública y las políticas igualitarias con la democracia liberal. La integración de esos elementos en un todo[279], el Estado social y democrático de derecho, se alcanzó a base de labrar amplios consensos en las comunidades políticas nacionales, y dejando de lado los *grandes ideales* de unas sociedades pretendidamente perfectas[280], pero no los valores que latían tras esas aspiraciones.

6. Las perspectivas utópicas sobre el desarrollo de la vida social y sus transformaciones son mucho más que hipótesis de trabajo. Estas hipótesis, bajo la forma de bocetos de cambios sociales u otras, son útiles para debatir sobre los cambios necesarios y para orientar las políticas concretas.

Pero no son útiles cuando toman la forma de proyectos utópicos definitivos, proyectos que no tienen debidamente en cuenta que en la realización de los cambios sociales se requieren procesos de prueba y error; la experimentación y la verificación empírica, como condición para la generalización; la continuada atención a la relación coste-beneficio de las distintas prácticas; los progresos graduales en el conocimiento de un mundo cambiante que no se deja aprehender de una vez por todas; el debate que permite contrastar concepciones diferentes y someter a crítica las diversas ideas.

Por lo demás, puesto que no están sujetos al tribunal de los hechos, esos proyectos, cuando están lejos de poder ser realizados, permanecen a salvo de las posibles objeciones. Viven soñando en un porvenir lejano.

7. La aspiración a una sociedad perfecta ha solido estar unida históricamente al anhelo de alumbrar unas personas sobremanera diferentes de las existentes.

Se diría que en determinados proyectos desaparece el carácter dual de la naturaleza humana, hecha de virtudes y defectos, de altruismo y de egoísmo. Ya no se trata de una mejora sino de la superación de ese carácter dual[281].

Además, conlleva el ideal de un ser humano acorde con un modelo único[282].

En Bentham descubrimos la creencia de que es posible promover unos *seres humanos superiores*. La hay también en Robert Owen, cuya *ciencia de las circunstancias* abre la puerta a una transformación de las personas de gran envergadura. Y todo ello de conformidad con la voluntad y el diseño de quienes creen contar con los medios para forjar esos seres humanos plenamente transformados. "Se pueden inculcar a la humanidad cualquier tipo de hábitos y cualesquiera sentimientos"[283].

En el marxismo arraigó esta convicción: *si las circunstancias moldean al ser humano, habrá que moldear las circunstancias*.

Una de sus figuras destacadas, León Trotski, escribió en su obra *Literatura y revolución* (1924):

El hombre [en la sociedad comunista] llegará a ser incomensurablemente más fuerte, más sabio y más sutil; su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más acompasados, su voz, más musical. […] El hombre medio se elevará a la altura de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx[284].

Al menos en una parte de las organizaciones revolucionarias de los sesenta, ese empeño por generar unas nuevas personas radicalmente diferentes fue algo tangible[285]:

Hay una visión moral de crear una nueva persona, algo que en los Círculos Obreros Comunistas se plantea en términos de moral comunista, de un ideal —el hombre nuevo del Che Guevara— y de unas pautas de comportamiento[286].

En el Movimiento Comunista, en el periodo de mayor influencia maoísta (la primera mitad de los años setenta), se registró también este empeño transformador.

Antes de concluir este capítulo, he de recordar que, a raíz de la formación del régimen soviético, los proyectos de cambio social que habían proliferado en el siglo XIX pasaron a segundo plano.

Para los partidos situados a la izquierda de la socialdemocracia, después de 1917, el modelo de sociedad hacia la que había que caminar ya no era un producto de la imaginación, como lo había sido anteriormente; el propio régimen soviético se erigió en el modelo a seguir. La orientación favorable a una transformación social a gran escala y de enorme alcance siguió existiendo, pero su contenido cambió. El ideal era llegar a ser como la Unión Soviética (o, después, para algunas corrientes, como China)[287].

Esa orientación se mantuvo a lo largo de casi todo el siglo XX, aunque con el tiempo fue perdiendo fuelle. Esto fue así hasta el derrumbe del sistema soviético en los años noventa.

La sustitución de los proyectos de transformación precedentes por la veneración y el mimetismo respecto al régimen soviético fue causante de serios problemas para los sectores de la izquierda que hicieron suyo el prisma soviético.

Se pueden señalar entre ellos: 1) la dependencia ideológica de una potencia nacional con ambiciones internacionales[288] y la adopción como

ideología propia de la ideología del Estado soviético, una versión especialmente rígida y dogmática del marxismo; 2) el bloqueo de la creatividad y de la experimentación de conformidad con las diversas realidades, ya que el modelo soviético se consideraba indiscutible; 3) el enaltecimiento y la defensa incondicional de una dictadura, con lo que supone de deformación política y ética de quienes se identificaron con ella; 4) el apoyo a un régimen por millones de personas de izquierda, la mayor parte de las cuales sabían muy poco de él, favoreció la expansión de unas mentalidades crédulas; 5) la dependencia que padecieron los partidos comunistas en cuanto a sus decisiones políticas. Los partidos comunistas, durante una larga época, se concibieron como partes de *un partido internacional* cuyo vértice estaba en la URSS.

Los efectos de esa forma de construir colectivos fueron devastadores para una parte de la izquierda.

En las sociedades europeas contemporáneas, a diferencia de lo que sucedió en el pasado, para ninguna de las grandes fracciones de la población tiene sentido la aspiración a una sociedad totalmente diferente de la actual. La demanda social de un proyecto absolutamente distinto de lo actualmente existente tiene poco respaldo. Tienen más peso en las mentalidades de izquierda y contestatarias las actitudes encaminadas a defender las conquistas sociales alcanzadas; a avanzar hacia una mayor igualdad; a desactivar los aspectos más nocivos de las políticas económicas prevalecientes en los últimos cuarenta años; a mejorar la situación de las mujeres; a hacer frente a las grandes amenazas que nos acechan, como son el calentamiento global de la Tierra, las crisis económicas y financieras y sus efectos sociales destructivos o las catástrofes sanitarias como la pandemia de COVID-19.

Actualmente, el espíritu utópico del estilo del siglo XIX apenas está presente. Las nuevas generaciones están muy lejos de esa perspectiva. Y en la izquierda política, o bien no se habla ya en términos utópicos, o bien se acompaña la actividad ordinaria de referencias, más bien ornamentales, a un sistema social, económico, político, alternativo, sin que esas referencias

condicionen ni poco ni mucho su labor política.

IRREALISMO REVOLUCIONARIO

Pero no se trataba solo de una aspiración utópica. Era algo más. Había una visión de la sociedad como susceptible de emprender una senda revolucionaria total.

Son varios los factores que propiciaron esta forma de ver las cosas.

Uno, sin duda, el deficiente conocimiento de la propia sociedad española, de Europa y del mundo.

Otro, la influencia de la experiencia religiosa tradicional y convencional, que familiarizó a muchos niños con un mundo irreal (o real en la esfera de lo imaginario) y alimentó en ellos una credulidad, consustancial al mundo católico, que pudo ser aplicada en momentos posteriores a ideas muy alejadas de las católicas iniciales. Precisamente, ambas cosas —falta de realismo y credulidad[289]— fueron dos rasgos distintivos de las organizaciones juveniles antifranquistas.

En esos ámbitos se dejaron sentir cierta cantidad de sesgos cognitivos que actuaron como pantallas distorsionadoras en la percepción del mundo real. Entre ellos se pueden mencionar el "pensamiento deseante" y el "pensamiento grupal".

Hay que tener en cuenta también algo a lo que ya he hecho referencia: la fuerte irradiación internacional de las corrientes marxistas, de su literatura y de sus principales autores. Su autoridad intelectual y moral pesó en grado sumo sobre los jóvenes radicales de la época y potenció sus creencias en la revolución.

También, por supuesto, las referencias históricas revolucionarias que, aunque alejadas en el tiempo o en el espacio, ayudaban a pensar que experiencias parecidas también podrían acabar triunfando en España y en Europa.

La situación internacional, la inestabilidad, la proliferación de luchas

diversas, crearon un ambiente favorable para este irrealismo revolucionario.

Las diferencias entre aquella época y la actual hacen especialmente difícil explicar hoy lo que fue aquel mundo ideológico.

CAPÍTULO 10
MINORÍAS SALVADORAS

> Quienes se lanzan a la tarea de realizar un gran cambio sienten normalmente que están en posesión de algún poder irresistible.
>
> ERIC HOFFER

> Los campos de esclavos bajo el estandarte de la libertad, las matanzas justificadas por amor al ser humano o la inclinación a lo sobrehumano dejan sin amparo, en cierto sentido, al juicio.
>
> ALBERT CAMUS

Los jóvenes que protagonizan estas páginas asumieron una misión: *curar a la sociedad*. Esa *voluntad sanadora* (y *salvadora*) tenía una vertiente encomiable: estaba asociada a la generosidad, a la filantropía, a una meritoria abnegación[290], a un admirable sentido de la responsabilidad social, que fueron notas dominantes en aquella generación revolucionaria.

Pero en el reverso estaba una inclinación a decidir en nombre de la sociedad, a diseñar su futuro independientemente de lo que las mayorías sociales desearan. Todo ello para *curarlas* y *salvarlas*.

Antes que nada, había que liberarlas del franquismo. Aquellos jóvenes éramos, sobre todo, antifranquistas.

Aunque es una mera conjetura imposible de verificar, dudo que sin franquismo hubiésemos llegado a ser como fuimos. Éramos *jóvenes "normales"* que, en otras circunstancias, más parecidas a las del resto de Europa occidental, tal vez habríamos tenido una vida más convencional.

Sin embargo, aquel contexto histórico nos empujó a desempeñar papeles poco ordinarios. Como había sucedido con los jóvenes de 1936; o con los combatientes clandestinos contra otras dictaduras; o con los resistentes franceses, italianos, yugoslavos y otros en la Segunda Guerra Mundial; o con los vietnamitas en los años cincuenta, sesenta y setenta; o con los

combatientes colombianos, guatemaltecos, chilenos, argentinos; o los argelinos, o los palestinos…

Por descontado, no éramos solo antifranquistas[291]. De manera general, y signifique esto lo que quiera significar, también queríamos *liberar al pueblo* del capitalismo, y al mundo del imperialismo y del colonialismo. Pero la fuerza motriz primordial que nos impulsaba, la que nos motivaba especialmente, la que nutría principalmente nuestra pasión política, era el rechazo del Régimen, la solidaridad con los represaliados, la oposición a la desigualdad y a la pobreza, el afán de poner término a la dictadura.

A algunas de las dimensiones de esta *misión sanadora y salvadora* consagraré las siguientes páginas.

Pero, antes, precisaré que tal propósito no era entendido de la misma manera por la variada amalgama de jóvenes que lo asumieron. De manera que lo que voy a decir a continuación es aplicable a aquel conjunto juvenil en grados y formas muy diversas. Hubo diferencias entre las distintas corrientes, entre unos y otros líderes, entre los diversos orígenes sociales y culturales… O, simplemente, entre las muy variadas personalidades de quienes nos embarcamos en la lucha antifranquista.

RELACIÓN PARADÓJICA CON LA GENTE COMÚN

Se observaba un talante doble hacia el pueblo llano. Por un lado, se idealizaba, atribuyéndole múltiples cualidades valiosas. Pero, por otro lado, incluso en las organizaciones maoístas en las que esta idealización era patente, se podía advertir una actitud recelosa hacia amplios sectores de la población. Las minorías revolucionarias se veían a ellas mismas como *diferentes de las mayorías sociales*. Existía en estas minorías una voluntad de hacerlas felices de acuerdo con la idea de felicidad que ellas se hacían[292].

En quienes formaron parte de aquellas corrientes revolucionarias convivían, en un todo, un severo punto de vista sobre la gente común, sus ideas, sus costumbres, su supuesto conformismo social… y la voluntad de

transformar a ese pueblo hasta hacer de él algo diferente, liberado de sus defectos.

Se podía leer lo siguiente en un folleto clandestino del MC:

El marxismo-leninismo afirma que es una ley de la historia que las masas constituyen el factor decisivo de todo progreso, la gran fuerza motriz que hace la historia, la fuerza creadora de todos los bienes materiales y espirituales[293].

Esta concepción hilvanaba con mitificaciones del pueblo, como la de Robespierre, quien escribió que "la virtud es natural en el pueblo" (5 de febrero de 1794); "Este pueblo sensible y orgulloso ha nacido verdaderamente para la gloria y la virtud" (7 de mayo de 1794); "Es el pueblo el que es bueno, paciente, generoso…" (5 de diciembre de 1790); "Todo lo que la revolución ha producido de sabio y de sublime es obra del pueblo" (15 de diciembre de 1793)[294]…

A la vez, y paradójicamente, para los jóvenes revolucionarios de los sesenta y setenta, este pueblo sublimado era tenido de hecho por incapaz de encontrar el camino de su emancipación, por lo que era menester *guiarlo*.

Se trataba de *ir al pueblo para salvarlo*. El propósito era ponerse al servicio del pueblo (como decía literalmente la consigna maoísta de *servir al pueblo*, que fue el nombre durante algunos años del órgano de prensa del Movimiento Comunista). *Servir al pueblo*, pero para conducirlo a donde creíamos que debía ir. *Servir al pueblo*, pero diciéndole cómo debía pensar. Llevarle la luz para sacarlo del marasmo en el que pensábamos que se encontraba.

Tras ese empeño latía una representación de la sociedad en la que tenía cierto peso la distinción entre *quienes sí sabían* y quienes debían ser orientados en la buena dirección. De ahí que esa conciencia salvadora fuera aparejada a la percepción de los propios actos como trascendentales[295].

En la experiencia de la que yo participé, esta forma de ver las cosas auspiciaba un comportamiento dual. Por un lado, impulsábamos unos amplios movimientos sociales: en ellos convergían gentes con diversas adscripciones ideológicas. Pero, por otro lado, en lo tocante a la propia organización, operaba una identidad ideológico-política restrictiva, con una acusada

tendencia a la autoafirmación y a la diferenciación, no solo respecto a otras organizaciones, sino a amplios sectores sociales políticamente poco o nada activos, menos visibles, menos vinculados ideológicamente a las tradiciones de izquierda, más callados.

En este último aspecto, estábamos dentro del surco abierto por muchos partidos a la izquierda de la social-democracia. Se acostumbraron a actuar para dar satisfacción a los ya convencidos.

LAS VANGUARDIAS REVOLUCIONARIAS MODERNAS

La actitud que hallamos en los jóvenes radicales de los años sesenta y setenta del siglo XX tiene un claro antecedente en las organizaciones revolucionarias modernas.

Tales organizaciones se han caracterizado por un cuerpo ideológico muy intenso; por desenvolverse en un marco autorreferencial; por tener una alta disponibilidad para cumplir la elevada misión autoasignada; por seguir una orientación decidida hacia la conquista del poder político como palanca fundamental para transformar la sociedad; por justificar el recurso a la violencia para alcanzar sus objetivos.

Michael Walzer ha dedicado un fascinante trabajo a las tres corrientes revolucionarias que considera arquetípicas del revolucionarismo moderno, y entre las que discierne un hilo común. La primera fue el puritanismo inglés en los siglos XVI y XVII, "años cruciales de lucha y cambio en Inglaterra, en los cuales el calvinismo fue una fe vigorosa y dinámica"[296]. La segunda la personificaron los jacobinos franceses del final del siglo XVIII, que representaron la referencia revolucionaria principal en la Revolución de 1789 y que estuvieron presentes en las revoluciones francesas de la primera mitad del siglo XIX: la de 1820, la de 1830, más importante que la anterior, y la mayor de todas, la de 1848[297]. La tercera la encarnaron los bolcheviques rusos que, a su vez, fueron un potente modelo para los movimientos revolucionarios del siglo XX.

En su libro destaca la importancia de estas corrientes en la política moderna. Habla de "bandas de hombres especialmente designados y organizados que desempeñaron un papel creativo en el mundo político, destruyendo el orden establecido y reconstruyendo la sociedad de acuerdo con la palabra de Dios o los planes de sus iguales…"[298].

Un sustancioso párrafo del libro de Walzer describe así a las personas que formaron parte de esas vanguardias:

Antes de que puritanos, jacobinos o bolcheviques puedan intentar la creación de un nuevo orden, deben crear hombres nuevos. […] El santo es un soldado cuyas batallas se libran en su interior antes que en la sociedad. La revolución es un corolario de la santidad puritana —es decir, del triunfo sobre los vicios satánicos—, como lo es de la virtud jacobina y del "acerado" del carácter del bolchevique: es la puesta en acto de una nueva identidad, adquirida con penoso esfuerzo. […] Hay un punto en el proceso de modernización, en el cual un gran número de hombres se encuentra súbitamente sin amo y buscan un rígido autocontrol; descubren nuevos propósitos, sueñan con un nuevo orden; organizan su vida para la actividad disciplinada y metódica. Estos hombres son santos y ciudadanos potenciales; para ellos, el puritanismo, el jacobinismo y el bolchevismo son opciones adecuadas[299].

Isaiah Berlin advirtió contra esta autoatribución de una misión revolucionaria potencialmente forjadora de personas y grupos dominadores, poseedores de responsabilidades y de derechos históricos sobre el conjunto de la sociedad, con la que no conciben una relación de reciprocidad.

Pocas cosas han hecho tanto daño como la pretensión, individual o colectiva (o tribal, o estatal, o nacional o eclesial), de que alguien, ellos, él o ella, es el único poseedor de la verdad: es especial sobre cómo vivir, qué ser y qué hacer; y los que difieren no solo están equivocados, sino que son perversos o están locos, y por ello deben ser reprimidos o dominados[300].

UN ESCENARIO DE ABSOLUTOS POLÍTICOS

Me sirvo aquí del vocablo *absoluto* para designar un espacio semántico político-cultural que alude a *lo total, lo ilimitado, lo incondicionado, lo entero o completo, lo autosuficiente*.

Julio Santucho, hermano del principal líder del PRT-ERP argentino, Roberto Santucho, se expresó en los siguientes términos al criticar a su

hermano por mantener una relación extramarital:

> Esa entrega mutua [en la pareja] no puede cesar por la voluntad de una de las partes sin cometer injusticia: en realidad no puede cesar nunca porque la persona, cuando realmente se entrega, lo hace total y definitivamente, sin cálculos ni límites. Es lo mismo que la entrega a la revolución, porque ambas surgen del fondo más íntimo de la persona espiritual, que sale de sí misma para realizarse en la construcción de un mundo nuevo.

"La entrega amorosa —escribe Isabella Cosse, quien recoge las líneas anteriores— era igualada a la revolucionaria porque exigía una renuncia sin límites con lo cual la 'persona' alcanzaba la trascendencia y se convertía en un ser pleno y realizado"[301]. Esta absolutización de los comportamientos, la entrega total a la pareja o a la organización, figuraba en un conjunto más amplio de *absolutos políticos*.

Probablemente en España esta vigencia de lo absoluto era más limitada, pero *lo absoluto político* estaba presente en el radicalismo de izquierda de los años sesenta y setenta, bajo formas variadas como la sacralización de las metas últimas, de las ideas, de los partidos y de las personas, todo ello en un clima de trascendencia de los propios actos, que parecían inmunes al carácter contingente de las obras humanas.

El colectivo al que se pertenecía pasaba a formar parte de esta esfera de lo absoluto. Una antigua militante del PST español lo expresaba de una forma nítida en un reciente escrito referido a los años setenta: "El partido era más que una militancia; era una forma de vida, estaba por encima de todo"[302]. "El absoluto —escribió en 1933 E. Mounier— es lo que compromete cada momento y compromete infinitamente más allá de ese minuto"[303].

Cobraban un alcance absoluto los proyectos u *objetivos finales* considerados incuestionables, lo que se da la mano con la subestimación de los *pequeños cambios*. Los recelos se dirigían contra los pactos y los compromisos que, se pensaba, entrañaban concesiones inaceptables respecto a esos fines a los que se confería un valor absoluto.

La creencia en la supuesta *bondad total* de un objetivo o de una política se convierte en un serio impedimento para dialogar y tejer acuerdos entre distintos grupos políticos o sociales, y para acometer las realizaciones

prácticas con la curiosidad y la modestia de quien todavía no ha comprobado si sus propuestas son acertadas. Converge esta forma de entender las cosas con un sentido de la omnipotencia política, como si la bondad de unos fines fuera una fuerza imparable para llevarlos a término[304].

La absolutización de una política, de unas ideas políticas, de unos proyectos políticos, de unos agentes políticos, de unos poderes políticos ha estado detrás, en tantos y tantos casos, de tendencias y experiencias dictatoriales.

En el ámbito de la política y de las transformaciones sociales, lo absoluto choca con la realidad. No tenemos más remedio que componer compromisos entre valores distintos, y esbozar proyectos que necesitan ser probados prácticamente y que requieren acuerdos para ser realizados.

No hace falta subrayar que en esa absolutización política se pueden percibir elementos transmutados de una religiosidad elemental anterior. Tal sucede con la credulidad, con un acervo de ideas compacto que no debe ser cuestionado, con la aspiración a un orden social armónico y puro, con el rechazo total de lo establecido.

CAPÍTULO 11

LOS COMPLEJOS VÍNCULOS ENTRE EL BIEN Y EL MAL

No hay progreso sin efectos secundarios.
BORIS CYRULNICK

En muchos de los jóvenes revolucionarios de los años sesenta y setenta del siglo XX se registraba una clara conciencia moral.

Una buena parte de la disposición moral de aquellos jóvenes estaba marcada por la formación recibida en la infancia y la adolescencia. Era una filosofía moral en la que los conceptos del bien y del mal y las relaciones entre ellos se abordaban de una manera tosca, poco preparada para afrontar la complejidad del mundo; poco sutil y de un binarismo altamente simplificador.

Esto adquiere cierta importancia al reflexionar acerca de la conciencia de aquellos jóvenes en los que se heredó del marxismo una desconsideración de los problemas morales[305], cuando no una actitud de *estar por encima* de ellos. Cuando se hablaba de moral, no era raro que salieran a relucir en un tono despectivo las palabras *moralizante* y *moralina*.

En aquellas conciencias convivía una constitución moral, real pero soterrada, con un aparente eclipse de las cuestiones morales, que no figuraban entre los *asuntos importantes* merecedores de consideración.

Me ocuparé ahora de algunas cuestiones relacionadas precisamente con las nociones del bien y del mal y sus relaciones mutuas[306].

Un punto de partida defectuoso, heredado de la formación cristiana, venía dado por una idea pura del bien, y otro tanto del mal, y por la suposición de

que ambos estaban separados por una gruesa muralla.

Sobre esta base se asentaron, en aquella generación revolucionaria, los problemas que esbozaré a renglón seguido.

NO SIEMPRE ES FÁCIL DECIDIR SOBRE LOS FINES QUE CONVIENE PERSEGUIR

El mal no solo es contrario al bien. No es raro que dos objetivos valiosos choquen entre ellos, lo que obliga a elegir uno de los dos o bien a optar por un compromiso entre ambos.

Determinados bienes, escribí hace años, *se relacionan entre ellos en términos de hostilidad*:

> Al conceder la prioridad a uno se la negamos a su contrario. Y, si al elegir un bien, descartamos el bien que le es contrario, nuestro bien, sin dejar de serlo, incluye el mal de negar aquel otro bien. […] Hacer de la libertad un valor absoluto supone renunciar a contener las desigualdades que se desprenden del uso de la libertad económica por los más poderosos; el desarrollo inmoderado del colectivismo merma la autonomía individual y el pluralismo; el activismo existencial corroe la serenidad necesaria —el ánimo tranquilo de los estoicos— para afrontar las horas bajas de la vida[307].

Además, con mucha frecuencia, y esto se confirma continuamente en el ámbito de la política, no se trata de escoger entre dos bienes contrarios, sino que es ineludible elegir entre dos males —esta es una de las expresiones de los dilemas trágicos—, dos males diferentes y de distinto calibre, lo que nos lleva a la muy transitada cuestión del *mal menor*.

Los jóvenes de los que estoy hablando no nos movíamos con soltura en este territorio de la elección del menor de los males. Por el contrario, nuestras aspiraciones cobraban la forma de bienes puros, compactos, refractarios a la mancha del mal.

En lo tocante a la elección de bienes por las comunidades políticas, el problema se hace más complejo, puesto que las sociedades modernas son crecientemente plurales y en ellas coexisten concepciones diversas de lo bueno. Este hecho plantea un doble problema: (1) el de la necesidad de un

sustrato de valores compartidos, un sustrato suficiente para hacer viable una convivencia aceptable y una vida social comúnmente aceptada[308], y (2) el de las relaciones entre las distintas parcelas de la sociedad en busca de acuerdos cuando hay diferencias respecto a los bienes que interesa alcanzar.

ALCANZAR ALGUNOS BIENES CONLLEVA CIERTOS MALES

Gravitaba sobre nuestra conciencia una idea superficial y poco sutil de la idea misma del bien como algo que puede desplegarse separado del mal; un mundo psicológico, intelectual y moral en el que el bien y el mal, en una suerte de *dualismo fuerte*, se presentan claramente deslindados y separados, cosa que no ocurre frecuentemente en la realidad[309].

Frecuentemente, el bien no camina solo. La acción en pos del bien a menudo no es enteramente limpia y coherente. La prosecución de un bien entraña riesgos, implica mediaciones, jerarquías problemáticas, subordinaciones individuales, etc.

En ocasiones, el bien se consigue por medio de algún mal, se sirve del mal, se apoya en él.

Por de pronto, hace falta una motivación, unas ideas. Sin ellas no hay un cuerpo colectivo que marche en una dirección. Pero esas ideas pueden ser mejores o peores, pueden ser razonables o disparatadas.

En los fenómenos extremos —advirtió Rafael del Águila—, hay algo más que un grupo de malvados psicópatas, con poder omnímodo, asesinando a unos ciudadanos y engañando a los demás. Mucho me temo que estas brutalidades políticas proceden del corazón mismo de las creencias humanas. De la fe ciega en ciertos principios, de la ideología consoladora, de los grandes proyectos de ingeniería social[310].

Los buenos empeños colectivos requieren dispositivos organizativos. En esos dispositivos encontramos a menudo relaciones solidarias, apoyo mutuo, grandes dosis de generosidad… Mas a las organizaciones solidarias les cuesta mucho, cuando lo intentan, liberarse de las facetas problemáticas del

pensamiento grupal, de las tendencias a la uniformización, del tan frecuente sectarismo… Pero sin algunas formas de organización, de conjunción de los esfuerzos individuales en un empeño colectivo no se obtiene el resultado apetecido.

Los mejores partidos políticos, los más beneficiosos para la sociedad, tienen dificultades para escapar a formas de actuar muy arraigadas en la acción política. Estoy pensando en recursos tales como la deformación de los hechos en beneficio del propio grupo, la ocultación de sus errores, la exageración de los defectos del adversario…; en suma: la manipulación de la gente.

La política es necesaria, obviamente, pero:

> Quien se mete en política, es decir, quien utiliza el poder y la fuerza como medios, realiza un contrato con las potencias diabólicas, y por su acción *no* es cierto que el bien pueda provenir únicamente del bien y el mal únicamente del mal, sino que a menudo lo cierto es lo contrario. Cualquiera que no consiga ver esto es, en realidad, un niño político[311].

Los liderazgos son poco menos que inevitables en los distintos colectivos, o al menos así me lo muestran las experiencias que conozco. Son difícilmente prescindibles, pero conllevan efectos indeseables, difíciles de limitar[312].

En otro orden de cosas, en las democracias liberales, asegurar la paz social implica la existencia de instituciones especializadas en el control social, de aparatos estatales armados y de algún tipo de acción contra quienes infringen las normas causando daños a las personas.

No entender esta relación entre el bien y el mal propiciaba en aquellos jóvenes una idealización de sus ideas, de sus organizaciones y de su acción. En la acción política y social es difícil hallar realidades puras.

MUCHOS DE LOS EFECTOS DE NUESTROS ACTOS SON INCONTROLABLES

No contamos con garantías de que los buenos fines perseguidos no se desvíen en direcciones no deseadas.

Una decisión puede estar guiada por buenos propósitos, pero ello no garantiza que el resultado sea bueno. Puede impedirlo la impericia, la deficiente información acerca de la realidad sobre la que se actúa, los sesgos cognitivos, los problemas de personalidad de quienes ejecutan la medida acordada…

Pero, aún en el caso de que la decisión produzca inicialmente el buen resultado apetecido, es posible que con el tiempo los cambios de circunstancias impidan que se alcancen los fines perseguidos. Siempre hay variables imprevisibles, y lo que era realista, eficaz, acertado, en un primer momento, puede convertirse en algo diferente. Además, todo lo que depende de las características de los seres humanos siempre es especialmente difícil de prever.

No hay certeza de que el bien buscado vaya a coincidir con el resultado efectivamente conseguido. Los actos producen efectos en varias direcciones, no solo en la apetecida.

Me detuve en este punto en *Modernidad, posmodernidad*[313]:

> El tema del bien sinceramente perseguido pero no alcanzado está presente en el siglo XX. […] Simmel observó que "el espíritu engendra innumerables productos que siguen existiendo en su autonomía específica independientemente del alma que los ha creado…"[314]. Weber habló de *la esencia trágica de toda acción, en particular de la acción política*. "Uno de los hechos básicos de la historia […] es la paradójica contradicción que se da con frecuencia, por no decir siempre, entre el resultado final de la acción política y el objetivo originario"[315]. Hannah Arendt, en *La condición humana*, vinculó también lo trágico a la incertidumbre sobre los resultados últimos, como corresponde a *la infinitud inherente a la acción*. Lo más enojoso, añadió, es que el significado de la acción no se pondrá de manifiesto sino después, y hasta mucho después, "a menudo cuando todos los participantes han muerto"[316]. De ahí uno de los aspectos de la dimensión trágica: *la inevitabilidad de la elección en la incertidumbre*[317].

No es inusual que quienes llevan a cabo una acción bienintencionada no lleguen a percatarse de sus vertientes sombrías o carezcan de criterio para discernir ciertos males como tales.

Una vez que se ha decidido actuar en determinada dirección, se ponen en marcha mecanismos para autoconvencernos de que estamos en la buena vía, lo que nos predispone a ignorar sus dimensiones problemáticas.

No es raro que quienes deciden, al estar encuadrados colectivamente, ven condicionada su capacidad para enjuiciar, pueden tener comportamientos gregarios y mantener lealtades lamentables. Los ámbitos colectivos y el pensamiento grupal arrastran, envuelven, aprisionan.

Es loable el sentido de la solidaridad internacional, pero lleva en muchos casos a apoyar organizaciones, instituciones y políticas sobre las que el conocimiento es escaso y de las que se tiene una imagen distorsionada. Desconocimiento de los hechos e ingenuidad se dan la mano. Personalmente apoyé al poder chino en los años setenta, bajo la influencia de la propaganda que llegaba de China, cuando carecía de conocimiento sobre los crímenes maoístas.

Cuando quien se propone hacer el bien no está a la altura del problema que hay que resolver, la buena voluntad se desliza a terrenos que no domina y en los que carece de capacidad para distinguir las *buenas causas y para escoger los caminos adecuados.*

De cualquier modo, la posible divergencia entre los fines buscados y los efectos producidos no debería producir pasividad o inhibición sino una acción consciente a propósito de este problema.

NOTA FINAL

La reflexión sobre la experiencia y la trayectoria posterior de aquella generación antifranquista ha estado presente en buena parte de mis trabajos de las tres últimas décadas.

Al concluir este libro dedicado a aquellos años deseo resaltar algunas ideas que han recorrido sus páginas.

1. Las organizaciones radicales de los años sesenta y setenta del siglo XX surgieron en el marco de una España en la que se habían producido transformaciones importantes en las formas de vida y en la cultura, transformaciones que afectaron a grandes parcelas de la sociedad española y que guardaron relación con los procesos de industrialización y de urbanización, con las migraciones, con la expansión de la enseñanza formal, incluida la universitaria…

Tales organizaciones fueron la obra de una nueva generación que se incorporó al trabajo muy tempranamente, o que accedió a la universidad como no pudieron hacerlo generaciones anteriores. Aquellos jóvenes estaban ya muy lejos de la Guerra Civil y de la experiencia traumática de los primeros años del franquismo; pertenecían a una sociedad en movimiento, una sociedad que ganaba en autonomía frente al poder político franquista y la Iglesia; se percataban de que la dictadura estaba perdiendo impulso vital y capacidad para intimidar; miraban con avidez al mundo y a Europa; tenían ante su vista un repertorio de posibilidades existenciales que sus padres no

habían conocido.

Cuando hablamos de la irrupción del entramado organizativo radical es inevitable pensar en las diferencias generacionales que la hicieron posible.

Aquellas organizaciones fueron la expresión de un conglomerado humano que antes no existía y que creció en esos años.

Me inclino a pensar que hubo una relación necesaria entre la puesta en pie de las organizaciones de extrema izquierda y el carácter juvenil de quienes las promovieron. Solo podían ser fruto de jóvenes de ese periodo.

2. Bastantes de quienes integraron aquella generación antifranquista conservan un recuerdo puramente grato de lo que entonces hicieron. Y sin duda muchos buenos recuerdos tienen razón de ser. Pero el examen crítico sobre aquel periodo ha sido escaso tanto entre quienes han permanecido a la izquierda del espectro como entre quienes han buscado climas políticos más moderados o, simplemente, se han alejado de sus inquietudes juveniles.

Quizá la consideración crítica de aquellas experiencias tenga una utilidad limitada dados los cambios experimentados en la conciencia de los jóvenes contestatarios del presente.

3. Se puede constatar que en aquella generación revolucionaria ocupaban un lugar destacado valores y actitudes que habían sido inculcados en su infancia y juventud en los colegios, en la vida social y en la familia.

Aquel poso de valores y actitudes fue determinante de los comportamientos y de las decisiones que tomamos aquellas personas en nuestra juventud. He tratado de mostrar en estas páginas cómo intervino en la formación de nuestra conciencia revolucionaria.

Cuando *nos convertimos en revolucionarios*, nuestra conciencia no era una página en blanco ni mucho menos. Arrastrábamos un equipaje en el que había de todo; desde cosas valiosas hasta otras nocivas. Con lo mejor y con lo peor de lo que ya estaba instalado en nuestras conciencias nos hicimos radicales.

Aquellos niños de los años cuarenta y cincuenta pasamos por experiencias

similares, recibimos una educación parecida, fuimos objeto del mismo adoctrinamiento. Lo bueno y lo malo que se manifestó en nuestra experiencia de los sesenta y setenta tenían un sustrato común, proporcionado por valores e ideas que habían echado raíces años atrás.

4. Esa base de ideas, de valores, de sentimientos, fue netamente ambivalente. Está en el origen tanto de los mejores aspectos de nuestra acción social y política como de los peores.

Entiendo que aciertos y errores, virtudes y defectos, fueron a menudo las dos caras de una misma moneda. El nexo que unía ambas vertientes lo encontramos en ese conglomerado ideológico sedimentado en nuestras conciencias desde la infancia.

Con lo uno y con lo otro resultamos ser unos jóvenes irrepetibles.

5. Entre los puntos fuertes de aquellos jóvenes se puede mencionar lo que sigue.

Un impulso moral altruista, una enorme generosidad que llevó a muchos a arriesgar su presente y su futuro, un firme rechazo de las desigualdades y de las injusticias, la voluntad de mejorar la vida de la gente, el compromiso contra la dictadura, la revitalización de la oposición antifranquista, un notable esfuerzo en la organización de fuerzas sociales en muy diversos ámbitos (las fábricas, las universidades, los barrios, el campo…), una capacidad y una creatividad notables en la puesta en pie de estructuras clandestinas, la audacia política que supone desafiar al aparato represivo del Régimen, la agrupación de personas valiosas que pudieron hacer un aprendizaje útil de la actividad social y de la cooperación en redes asociativas…

6. Pero hubo también una carga problemática que tuvo repercusiones muy perjudiciales. Indicaré a continuación cuatro aspectos que me parecen de la mayor importancia, aunque en los capítulos de este libro se pueden localizar algunos más.

Uno, muy relevante, fue la adopción de patrones ideológicos que, además de los puntos débiles que he señalado en muchas ocasiones, implicaba la dependencia de focos ideológicos ajenos, con la consiguiente pérdida de autonomía.

Otro, también muy destacado, fue la tendencia a construir horizontes ideológicos alejados del mundo real.

El tercero hace referencia a la defensa de regímenes nacidos de revoluciones que se distinguían por su carácter dictatorial, lo que denotaba una conciencia democrática gravemente deficiente.

El cuarto fue la concepción de la violencia política como una vía aceptable para transformar la vida social. En el caso de varias de aquellas organizaciones hay que agregar la justificación de la acción armada de ETA.

7. Como acabo de decir, aciertos y errores, virtudes y defectos, tenían un origen común en un bagaje de ideas recibido en la infancia y la adolescencia. La filantropía, la solidaridad y la voluntad de mejorar la existencia de la gente eran sin duda valiosas. Pero su expresión social y política puede dar lugar a hechos deplorables. Máxime si se les une una tendencia hacia lo excesivo, una inclinación a absolutizar el valor de los fines propuestos, una demanda de pureza que desconoce la ambivalencia de las obras humanas, una autoconciencia que se eleva sobre la sociedad realmente existente… La ingenuidad, la credulidad, la insuficiente formación, un débil sentido crítico… favorecieron que impulsos que podían tener —y tuvieron de hecho — desarrollos positivos tuvieran también derivas negativas.

El loable deseo de una mejora general de la vida humana, en ausencia de un buen conocimiento de los límites de la acción política y social y de la sociedad misma, derivó en la adhesión a quimeras; el justo rechazo de las injusticias y el ansia de igualdad nutrieron unos comportamientos exageradamente antagónicos. El deseo de contar con unos marcos ideológicos útiles para las transformaciones sociales consideradas necesarias llevó a la adhesión a horizontes ideológicos supuestamente completos y seguros que supusieron otras tantas servidumbres ideológicas colectivas. El *espíritu de*

creyentes se trasladó de unas creencias a otras.

Hay buenos valores y buenos propósitos que necesitan ser complementados con controles realistas, democráticos, y con un sentido crítico sobre las propias ideas, no solo sobre las de los adversarios.

Lo más errado de nuestras concepciones muchas veces tenía detrás buenas inspiraciones, buenos valores, buenas intenciones, buenos sentimientos que, llevados a la exageración, o mal combinados, o mal traducidos en acción política y social, dieron lugar a hechos indeseables.

8. En mi opinión, resulta perjudicial que las organizaciones populares adopten una ideología omnicomprensiva con tan altas pretensiones como las que dominaron el siglo XX. Lo que necesitan esos colectivos son unos buenos valores, una orientación respecto a sus objetivos, unas líneas generales sobre el sentido de las grandes transformaciones sociales necesarias, unos buenos propósitos y criterios en lo referente a la acción política, unos principios elementales, unas apropiadas normas de actuación y una cultura asociativa democrática y funcional, complementado todo ello con una labor ideológica encaminada a reforzar el pensamiento crítico.

Pero la parte de mi generación sobre la que versa este libro creyó necesitar algo más. Y esto fue así tanto entre quienes habían experimentado una mayor religiosidad como entre quienes crecieron en un ambiente agnóstico, lo que, de todos modos, no les libró de recibir el mismo adoctrinamiento religioso y político que a todos nos cayó encima.

APÉNDICES

APÉNDICE 1

LA ÚLTIMA GENERACIÓN ANTIFRANQUISTA[318]

En mi intervención, más que del *antifranquismo*, me ocuparé de los *antifranquistas*, no tanto de la oposición en su dimensión colectiva como de las personas que la integraron. Y no de los antifranquistas en general, sino de los antifranquistas jóvenes en el último periodo del franquismo.

Así pues, hablaré de aquello que conozco de primera mano.

Reflexionar sobre lo que uno ha vivido tiene las ventajas del conocimiento inmediato. Cuando se ha conocido algo directamente y no por referencias se cuenta con algunas bazas para reconstruir los ambientes, los hechos, las personas.

Pero tiene también los inconvenientes de la implicación subjetiva, con las consiguientes dificultades para adoptar la necesaria distancia. Y, sin embargo, quien desee *hacerse* con aquella época necesitará cierto distanciamiento, habrá de oscilar entre la proximidad y la distancia.

Somos testigos de aquella época y tenemos el deber de dar testimonio, con la esperanza de que pueda ser útil a las generaciones posteriores.

El mío será, en todo caso, un testimonio personal y modesto, que tal vez pueda dar pie un día a un trabajo más detenido.

Hechas estas observaciones previas, os invito a viajar en el tiempo a aquel pasado relativamente cercano y a reencontrar a aquellos jóvenes antifranquistas que fuimos.

Y al pensar en mi generación, o, más exactamente, en la parte más comprometida socialmente, más combativa y también más ideologizada de mi

generación, me vienen a la mente aquellas inquietudes que manifestaba el historiador francés Georges Duby cuando evocaba sus esfuerzos y sus dificultades para *dominar* mentalmente la batalla de Bouvines, de comienzos del siglo XIII.

Podía servirse en su empeño del precioso testimonio de Guillaume le Breton, capellán del rey de Francia, Philippe Auguste. Pero a Duby se le antojaba insuficiente. Quería ahondar en el conocimiento de aquellos guerreros, muertos de sed, cegados por el polvo, que se agitaban temerosos y angustiados dentro de sus pesadas armaduras.

Duby se pregunta por sus armas, por sus gestos. Pero nuestro historiador va más lejos: quiere saber *qué hay dentro de ellos*. "Intentaba incluso —escribió— penetrar en su conciencia. ¿Qué papel interpretaban?"[319].

Al preparar esta intervención me he visto rodeado por *los guerreros de mi generación* y me he visto obligado a indagar tras las armaduras, los escudos y los cascos. ¿Quiénes éramos realmente? ¿Qué papeles desempeñábamos?

LO QUE MOVÍA A AQUELLOS JÓVENES

Estoy recordando aquella sociedad y aquel régimen político en su etapa última.

30 millones de habitantes, un decreciente pero aún notable peso de la vida rural, el desarrollo acelerado de la industria y el crecimiento de las ciudades, grandes movimientos migratorios dentro de España, más de setecientos mil emigrantes a Europa, un incremento importante de la población universitaria, un considerable aumento del consumo popular, la negación del derecho al aborto y al divorcio, una acusada desigualdad de las mujeres, todavía un asfixiante poder de la Iglesia, un despotismo burocrático insoportable…

Todo ello bajo una dictadura en la que el Ejército ocupaba el lugar principal; una dictadura que violaba los derechos humanos, que practicaba regularmente la tortura y que, incluso en su última época, se atrevió a aplicar varias veces la pena de muerte.

El franquismo no era solo un régimen político. Era un universo cultural, un ambiente social, una concepción de la mujer y una imagen de lo masculino, una estética, una idea del ocio, unas relaciones laborales, una sexualidad, una religiosidad…

En el último franquismo fue ganando terreno paulatinamente la disociación entre el régimen político y la sociedad, disociación ambigua a veces, pero real, y una de las causas de la crisis del Régimen. Ese fue un factor decisivo, como lo fue el antifranquismo, que, con su acción, contribuyó a crear en un sector del franquismo la conciencia de que era necesaria una reforma política.

No obstante, el alejamiento del Régimen de sectores sociales cada vez más amplios no se expresaba siempre, ni mucho menos, en términos de organización clandestina y de lucha política.

Pienso con gratitud en millones y millones de personas que en los años sesenta y setenta se dedicaron a trabajar y a ahorrar con el propósito de que sus hijos estuvieran más formados, tuvieran más posibilidades profesionales y una vida mejor. Estos amplios sectores sociales que trabajaron lo indecible, que se dedicaron a un auténtico *activismo económico*, merecen todo nuestro respeto y nuestro cariño.

El antifranquismo más establemente organizado y más activo agrupaba a una pequeña minoría; difícil de cuantificar, pero en todo caso una pequeña minoría. Un 0,5% de la población hubieran sido 150.000 personas organizadas, y no es aventurado afirmar que esa cifra está por encima de la realidad.

Pues bien, una parte notable de ese antifranquismo organizado estaba formada por mujeres y hombres jóvenes, incorporados a una u otra organización clandestina entre la mitad de los años sesenta y la mitad de los setenta.

¿Qué impulsaba a aquellos jóvenes, que a veces abandonaban sus estudios y se ponían a trabajar en una fábrica, o pasaban a la clandestinidad y tenían que fugarse de sus casas, de sus ciudades, y empezar otra vida en lugares alejados?

Si tuviera que responder en pocas palabras tendría que resaltar dos cosas: un profundo sentido de solidaridad y una intensa rabia.

Lo uno inseparablemente unido a lo otro. Porque la hostilidad frente al franquismo era el reverso, el complemento de un sentimiento de solidaridad con quienes perdieron la guerra, con quienes habían padecido unas vidas en la pobreza y en el silencio como castigo por su compromiso de izquierda y republicano, con los antifranquistas mayores, que en muchos casos se estaban pudriendo en las cárceles por haberse atrevido a resistir.

De ahí la hostilidad hacia un Régimen paternalista y dictatorial, hacia Franco y sus cómplices, hacia los torturadores y hacia los obispos que paseaban a Franco bajo palio.

Quienes combatíamos contra aquel Régimen teníamos ideas diversas. Las más de las veces éramos marxistas de distintas corrientes, comunistas, anarquistas… En aquellos tiempos había que *ser de algo*, había que apuntarse a alguna de las principales ideologías de la izquierda internacional; si no, no se era nadie.

Pero, por encima de todo, éramos antifranquistas. Lo que nos impulsaba era antes que nada la voluntad de poner término al franquismo.

Creo que no me equivoco si digo que muchos de los que conocimos aquellos años nunca podremos ver con indulgencia al franquismo; nunca podremos dejar de ser antifranquistas.

CUALIDADES DE AQUELLA GENERACIÓN

Por esto pienso que quienes se implicaron en la lucha antifranquista formaban parte de lo mejor de aquella juventud. En ella hubo mucha gente buena y valiosa que hizo cosas meritorias en distintos campos, pero debe destacarse especialmente a quienes llegaron a considerar insoportable el franquismo y se levantaron contra él.

La resistencia de aquellos jóvenes es uno de los aspectos más brillantes de la historia de la España contemporánea.

La última generación antifranquista tuvo grandes cualidades.

Hubo mucha abnegación y generosidad, un firme sentido de la justicia y de la solidaridad. También una gran energía, necesaria para hacer frente a un enemigo con muchos recursos y pocos escrúpulos. Sé de muchos a los que no doblegó la tortura y no faltaron quienes hicieron de la cárcel su segunda residencia… o la primera durante mucho tiempo.

Esos años sirvieron para cultivar un espíritu de rebeldía y unas lealtades perdurables.

Aquellos tiempos sombríos fueron una buena escuela para la acción social. Causaba asombro comprobar cómo tanta gente joven, sin experiencia, aprendía rápidamente y conseguía asumir en poco tiempo un liderazgo social, en el campo sindical o en el vecinal o en las universidades.

Poner en pie una organización clandestina y mantenerla era una proeza.

La actividad antifranquista tenía una rara belleza, hecha de capacidades para adaptarse al difícil medio de la clandestinidad, lo que exige disciplina, modestia y discreción, trabajo minucioso y muchas cosas más.

Un día habrá que escribir la historia de *los inventos* organizativos y técnicos de la labor antifranquista, en los que se puso de manifiesto tanta audacia, tanto ingenio y tanta creatividad.

Pero poca utilidad tendrían estas reflexiones si se quedaran en la constatación de las virtudes de aquella generación. Sobre ella gravitaron también serios problemas. Frecuentemente no han sido tenidos en cuenta, por respeto, por cariño o por compensar la falta de reconocimiento que ha tenido durante décadas la lucha antifranquista. Entiendo que quienes podemos evocarlos no deberíamos dejar pasar mucho tiempo sin cumplir con esta obligación.

Hoy voy a ceñirme a dos problemas: uno se refiere a la tendencia hacia lo excesivo en la última generación antifranquista; el otro consiste en el mal conocimiento de las mayorías sociales y las deficientes relaciones con ellas.

PROPENSIÓN HACIA LO EXCESIVO

La última generación antifranquista se distinguió por un mayor radicalismo ideológico que el de los antifranquistas de mayor edad. Si bien una parte de esa generación se afilió al Partido Comunista, la mayoría de los antifranquistas jóvenes se agruparon en nuevas organizaciones de extrema izquierda.

Así pues, si miramos hacia las dos medias décadas mencionadas, el corte generacional supuso también una ruptura ideológica.

El franquismo, a su pesar, produjo rebeldes. Sacó lo mejor que llevaban dentro muchas personas. Parte de nuestras virtudes se las debemos al franquismo, que nos espoleó con su existencia misma.

Durante muchos años he pensado que al régimen de Franco le debíamos el habernos curtido, el haber tejido entre quienes resistimos unos lazos de solidaridad, el haber forjado un compromiso moral profundo. Todo esto es verdad, pero solo es una parte de la verdad.

En mi opinión, al franquismo le debemos también parte de nuestros defectos. Fue un *ecosistema* propicio para lo bueno, pero también para lo malo.

De aquellas condiciones excepcionales brotó nuestra fuerza y nuestra debilidad. Una de nuestras debilidades más características fue una tendencia hacia el extremismo. El nuestro fue algo así como un *extremismo de rebote*.

El contexto histórico no invitaba a la moderación. Estaba cargado de conflictos mal resueltos, de choques violentos en muchos lugares del planeta. Seguían pesando lo suyo la frustración por la pérdida de la guerra del 36, la tenebrosa posguerra que padecieron nuestros padres y abuelos, la represión franquista.

Las situaciones extremas provocan reacciones extremas. El franquismo, con sus excesos, alimentaba nuestros excesos. La dureza del franquismo propiciaba una dureza opuesta.

En aquellas condiciones, muchos antifranquistas jóvenes veían lo que no fuera radical como un signo de tibieza frente a la brutalidad franquista. De hecho, los antifranquistas más comedidos tenían poco éxito entre los jóvenes antifranquistas.

Algo contribuyó al éxito del radicalismo entre la minoría juvenil antifascista aquella situación de ausencia de mediaciones políticas y de espacios institucionales en los cuales poder actuar legal y libremente. La acción política que no fuera la propia del franquismo estaba condenada a la ilegalidad y a la clandestinidad.

La tendencia hacia la exageración, hacia lo desmesurado, tenía que ver también con las tradiciones de izquierda a las que nos sumamos. Y guardaba relación, asimismo, con las doctrinas y los movimientos revolucionarios de otras latitudes con los que nos identificábamos, que ejercieron una gran influencia en nuestra generación, y que llevaban el sello del colectivismo autoritario.

Esa inclinación hacia la desmesura tuvo dos expresiones especialmente importantes, en las que apenas me detendré ahora pero que no puedo dejar de señalar.

Una fue la paradójica actitud hacia las libertades y los derechos de las personas. Muchos antifranquistas luchábamos sincera y consecuentemente por la libertad, pero, a la vez, defendíamos un porvenir último de transformaciones revolucionarias en el que la libertad tenía una cabida ambigua. Esto por no hablar de las actitudes más que condescendientes hacia regímenes revolucionarios dictatoriales.

Lo excesivo aparecía también en relación con la violencia política. Fue uno de los frutos más nocivos de aquel periodo. Pensaba entonces, y no he cambiado de opinión, que la violencia contra una tiranía es legítima.

Pero una cosa es que fuera legítima y otra que fuese conveniente, o sea, que sus facetas positivas resultaran mayores que las negativas. Y lo cierto es que la violencia, incluso cuando es legítima, incluso cuando aparece como la vía más eficaz para acabar con un grave mal, produce efectos contraproducentes. Entre otras cosas produce personas que se habitúan al empleo de la violencia. Produce también dinámicas eficaces que algunos se verán tentados de seguir impulsando cuando la violencia carezca de cualquier legitimidad, como ha ocurrido con ETA.

En el último antifranquismo se extendió una idea favorable al empleo de

medios violentos para alcanzar fines políticos, uno de los lastres ideológicos más nocivos de aquella generación. Si no recuerdo mal, esta idea de la violencia política se incorporó a la cultura política de todos los grupos de la izquierda radical, aunque no con la misma fuerza en todos los casos. Era uno de sus signos distintivos.

MAL CONOCIMIENTO DE LA SOCIEDAD Y DEFICIENTES RELACIONES CON LAS MAYORÍAS SOCIALES

Pero decía que quería destacar dos problemas en la oposición antifranquista de la última generación. El segundo está relacionado con la existencia de un régimen dictatorial.

Las dictaduras, de manera general, restringen la autonomía de la sociedad y generan el ocultamiento de las opiniones, de las aspiraciones, de las ideas de las mayorías sociales.

El régimen de Franco, al negar libertades y derechos, producía un extenso mutismo y entorpecía la comunicación entre los distintos grupos sociales.

Es el resultado inevitable de esas situaciones en las que hay un severo control social, en las que faltan cauces libres y vías legales para la expresión de las distintas ideas, en las que no hay contrapoderes legalizados y reconocidos con capacidad para presionar a los poderes estatales y para proteger a los distintos grupos sociales.

Padecíamos así una situación en la que la existencia misma del franquismo impedía que la oposición organizada conociera debidamente el medio social en el que se desenvolvía. La opacidad social derivada de la presencia de aquel régimen político generaba en las organizaciones resistentes una lamentable *pérdida de realidad*. El mal conocimiento de la sociedad hace que una organización se mueva sin brújula, definiendo sus objetivos más a partir de sus deseos que de la voluntad de las mayorías sociales.

Se puede decir que, bajo el franquismo, la sociedad a gran escala aparecía como un conglomerado más pasivo, más neutro, más indefinido, más

inconsciente, más plano y vacío de lo que seguramente era en realidad.

Podíamos presentir que llevaba dentro más de lo que podíamos ver, pero no alcanzábamos a discernirlo.

El insuficiente conocimiento del mundo social, unido a una hipertrofia ideológica y a la mencionada tendencia hacia lo extremo, llevó a la última generación antifranquista a tener una actitud poco sensible hacia los sectores sociales más amplios y, en el fondo, de cierta desconfianza. Muchas veces nos atrincheramos en una *mentalidad de minoría*.

PROLONGACIONES POSFRANQUISTAS

Sobre estos y otros puntos ha sido insuficiente la reflexión autocrítica de los antifranquistas.

El dramatismo de la situación y la virulencia del antagonismo nutrió en el antifranquismo los recelos hacia las actitudes autocríticas. Era como si el reconocimiento de los propios errores y limitaciones supusiera el reforzamiento de un enemigo al que todos pensábamos que no había que hacerle el menor regalo.

Esa falta de sentido autocrítico sobrevivió al franquismo y se convirtió en un defecto muy extendido en las organizaciones de izquierda de todo tipo.

El hecho de que la reforma del régimen político se llevara a cabo, entre 1976 y 1978, bajo la iniciativa de una parte del personal dirigente del franquismo condicionó muchas cosas. Entre ellas, trajo consigo que no fuera deslegitimado el régimen de Franco, que no fueran condenados sus crímenes ni sus autores. En este aspecto, la nueva cultura democrática nació tocada. A los antifranquistas se les negó un justo reconocimiento de méritos, que, por cierto, nunca reclamaron.

La falta de reparación no solo fue una grave injusticia, sino que hizo más difícil la necesaria reflexión autocrítica en los ambientes antifranquistas. Quizá con el temor de que la autocrítica viniera a dar la razón a quienes querían enterrar el recuerdo de la actividad antifranquista.

Y, sin embargo, si necesario y justo es el reconocimiento de quienes lucharon contra Franco, no es menos necesaria, en otro orden, una observación crítica de nuestro propio pasado.

La oposición más activa dejó un capital humano muy valioso. No hay más que ver cómo muchas de aquellas personas han permanecido activas durante décadas.

A la vez, algunos de los defectos propios de aquella experiencia se petrificaron posteriormente. Entre ellos la dificultad para empatizar con unas mayorías sociales que no querían el nivel de enfrentamiento que algunos deseábamos, y que respaldaron un cambio de régimen que a los jóvenes antifranquistas nos pareció demasiado corto.

Ahí se afianzó una desconfianza y un desencuentro con amplios sectores sociales, que en muchas personas que participaron en el último antifranquismo siguen vivos hoy.

Y con esto llego ya al final de este breve viaje al pasado.

Mis observaciones críticas no quitan ningún mérito a aquella generación a la que me honro en pertenecer. Lo dicho hasta aquí no es una invitación a reconsiderar el compromiso antifranquista. No nos equivocamos quienes contrajimos ese compromiso. La acción antifranquista contribuyó a que terminara la pesadilla franquista y a alcanzar las conquistas de las que hoy gozamos.

Además, la oposición antifranquista legó el ejemplo de una dignidad y una rebeldía que enriquecen nuestra conciencia pública actual.

Nuestra implicación en aquella causa y nuestros esfuerzos posteriores son una parte destacada de la herencia que os podemos dejar a quienes hoy estáis tomando el relevo.

APÉNDICE 2
LA EXPERIENCIA DE LA REVOLUCIONARIZACIÓN IDEOLÓGICA EN EL MOVIMIENTO COMUNISTA[320]

> El objetivo, siempre partiendo de la experiencia china en décadas anteriores, era corregir las tendencias erróneas, y los vicios en el modo de pensar y en el estilo de trabajo. Las herramientas para conseguir los resultados deseados eran la crítica y la autocrítica. De hecho, ningún partido maoísta del mundo entero se libró de al menos una campaña de rectificación.
>
> ANA PUÉRTOLAS

Los grupos de jóvenes radicales en el último antifranquismo ofrecieron un variado muestrario ideológico en el que destacaban tanto la alta intensidad ideológica como la distancia entre las ideas postuladas y la cultura popular común.

El Movimiento Comunista (MC) al que pertenecí fue uno de los más ideologizados; en él anidaron ideas bastante curiosas, especialmente durante los años en los que estuvo más influido por la ideología difundida por el Gobierno chino en la década de los años setenta.

A comienzos de 1971 echó a andar en el Movimiento Comunista Vasco (MCV), una de las organizaciones que confluyeron en la formación del Movimiento Comunista de España, un proceso interno de *revolucionarización ideológica*. Este proceso coincidió con la adhesión de la organización al maoísmo, que data del año anterior, llamado entonces en China, oficialmente, *pensamiento maotsetung*. Tal experiencia mostró analogías importantes con las de otros grupos maoístas europeos, pero no tuvo parangón en las organizaciones radicales que no se sumaron al maoísmo o con las que lo hicieron en términos más mesurados.

El maoísmo del MC fue especialmente macizo, aunque con una presencia decreciente a lo largo de esa década, y tuvo una proyección en la vida de sus miembros, no solo en la dimensión sociopolítica.

La campaña a la que estoy aludiendo fue presentada en el órgano del MCV, *Zer Egin?* (nº 12, febrero de 1971). El artículo en cuestión, redactado por mí si recuerdo bien, bajo el título de "¡Empeñémonos en la revolucionarización ideológica!", era íntegramente una trasposición de los mensajes chinos característicos del periodo de la *revolución cultural proletaria* (1966-1969).

En aquel artículo se podía leer lo que sigue.

"En nuestro tiempo hay una ideología de la burguesía y otra del proletariado; las ideas que no son proletarias son burguesas". Así pues, según esta percepción dual extrema, no existían espacios intermedios o ajenos a esa dicotomía. Había que elegir entre lo uno y lo otro.

Era un problema de envergadura:

> La concepción proletaria del mundo puede hallarse sólidamente instaurada en determinado partido comunista, pero ello no significa que haya triunfado definitivamente sobre la concepción burguesa. Por el contrario, la lucha entre la ideología proletaria y la burguesa continúa, y si no se combate consecuentemente contra esta última, la victoria puede tornarse en derrota. La ideología proletaria puede ser sustituida por la ideología burguesa y el partido proletario convertirse en un partido burgués.

Esta visión correspondía de hecho a una generalización de la descripción oficial de la lucha interna en el poder político chino, entre 1966 y 1969, en la que el sector triunfante —el encabezado por Mao Tsetung— denunciaba al liderado por Liu Chao Chi, al que reprochaba haber abandonado la ideología proletaria y haber abrazado la burguesa.

Se trataba de una lucha sin fin entre dos ideologías irreductiblemente antagónicas, que se desarrollaba en el interior del partido comunista y también en las mentes de cada uno de sus miembros. A partir de este supuesto se preconizaba una lucha ideológica que implicaba a todos los miembros del partido.

Consecuencias de esta esotérica forma de ver las cosas eran la *vigilancia revolucionaria*, el control social, la lucha contra las *ideas erróneas*, es decir, contra aquellas que no cuadraban con las consideradas tribalmente como correctas, y una acusada tendencia a la uniformidad ideológica y cultural.

La cuestión de la pugna entre la ideología burguesa y la proletaria adquiría un cariz particularmente enojoso cuando se trasladaba al plano individual.

Era una lucha que tenía lugar en la mente de cada persona, siempre sin resultados definitivos, escrutada colectivamente.

"La burguesía combate a brazo partido contra las posiciones proletarias en el cerebro de los militantes comunistas y se afana sin cesar en convertir las mentes proletarias en mentes burguesas". Si no se despliega un movimiento de revolucionarización ideológica en la mente de los militantes, "la reacción acabará por desplazar a la ideología burguesa y convertir en burgués lo que era comunista". Algunas imágenes del mencionado artículo eran especialmente chocantes, como aquella que hablaba de la victoria del proletariado —o de la burguesía— en nuestras mentes, todo ello copiado directamente de la propaganda china.

No es preciso someter estas ideas tan simples y débiles a un análisis crítico, y menos a estas alturas, medio siglo después y en un contexto cultural harto diferente, pero merece la pena evocarlas para dar una idea de lo que era aquel universo ideológico.

Esa representación dicotómica y el *peligro de degeneración* propiciaba un clima ideológico de *lucha ideológica* en el que la presión sobre las ideas de las personas podía llegar a ser asfixiante. Aceptarlo era un peaje que había que pagar para servir a la causa.

¿Y cuál era la línea de demarcación entre las dos ideologías antagónicas? La respuesta no alcanzaba un alto nivel de sutileza; nos transportaba a una implacable bifurcación: "Servir al proletariado y al pueblo o servir a sus enemigos; servir a las masas o servirse a uno mismo".

Estas fórmulas, imperativas y brumosas a un tiempo, eran chocantes en el ambiente cultural de aquellos años, pero tenían a su favor el prestigio de China, nuestra escasa formación, los vacíos ideológicos de una organización muy joven y la necesidad de dotarse de alguna de las plataformas ideológicas al alcance de la mano en el mundo de la época. La china era una de las más fuertes.

Seguramente, el éxito del desembarco de las ideas maoístas en nuestra organización en 1970 debió algo a los mecanismos de lo que, siguiendo a Elisabeth Noëlle-Neumann, se ha denominado *la espiral del silencio*[321], muy

operativa en colectivos muy ideologizados como aquel.

Se equivoca quien piense que este universo mental arraigó en seres especiales, *raros*, fuera de lo común. No hay que olvidar que esta configuración ideológica tan exótica no era, como es obvio, el único componente de la vida individual y colectiva. En esta existían importantes conexiones con el mundo real que compensaban y, en cierta forma, contrarrestaban el fantasioso desenfreno ideológico.

Además, la vida colectiva no se limitaba ni mucho menos a este extraño mundo ideológico importado. Había también *compensaciones* que proporcionaba el colectivo, como eran un pronunciado compañerismo, la solidaridad y el apoyo mutuo, la conciencia de estar haciendo algo socialmente útil, unas prácticas con una dimensión de riesgo y aventura que tenían cierto atractivo, algunos aprendizajes…

El colectivo era un espacio de sociabilidad particular, como observó Miguel Anxo García Álvarez[322].

El núcleo duro de la llamada *ideología proletaria* no era otro que la oposición al individualismo, calificado sistemáticamente de burgués.

En un breve artículo, suscrito por Martín Landa, uno de mis seudónimos en las publicaciones clandestinas, bajo el título de "Contra el individualismo", mostraba una pronunciada hostilidad hacia los *intereses individuales*.

Es erróneo intentar conciliar los intereses particulares con los colectivos. […] Los comunistas debemos enfrentar el interés colectivo a los intereses privados…

Quedaba, pues, *superado* o, más bien, suprimido el problema de la necesaria armonización entre lo individual y lo colectivo.

En ese mismo artículo (*Zer Egin?,* nº 14, abril de 1971) precisaba algunas de las posibles manifestaciones del *individualismo*: "Búsqueda de comodidades y de bienestar material; rehuir las tareas más pesadas o grises; espíritu de 'independencia'; vanidad; temor a las críticas; miedo a la represión, a la cárcel y a la muerte…". Se esbozaba en esas líneas una figura humana heroica, absolutamente disponible para el colectivo y su causa, en la

que la individualidad se volatilizaba[323], en una perspectiva de perfectibilidad en la que resuena el misticismo cristiano.

Tengo que admitir que, cuando escribía aquellas cosas, cuando mencionaba el miedo a la represión o a la muerte como un defecto que debía superarse, había sufrido un grado de *abducción* preocupante. ¡Y que duró algunos años!

Dudo que, en aquel periodo, haya habido en España un colectivo que tomara tan en serio el maoísmo como el nuestro.

La función de la oposición al *individualismo* bajo la dictadura china era muy clara: se trataba de condicionar a la población para que aceptara el sometimiento al poder del partido, lo cual pasaba por el recelo hacia la autonomía individual, las aspiraciones individuales, las libertades individuales.

En una organización como la que estábamos labrando en aquellos años, ese *antiindividualismo* propiciaba una hipertrofia de la dedicación militante, la postergación de los proyectos de vida individuales concebidos al margen del compromiso partidista, una pronunciada limitación de la autonomía individual.

En el corto plazo, y tratándose de los primeros años de juventud de la mayor parte de quienes participábamos en aquel empeño, este *antiindividualismo* fue más o menos aceptado y resultó transitoriamente eficaz, aunque al precio de renuncias y sufrimientos a veces importantes. Finalmente, al cabo de unos años, fue disipándose[324].

APÉNDICE 3
EL FINAL DEL SILENCIO[325]

Poco antes de morir prematuramente, Rafael del Águila, que fue una de las figuras más sobresalientes de la filosofía política española, ultimó un libro titulado *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales* (Taurus, 2008). El autor mostraba la vinculación de ciertos ideales con algunos de los grandes desastres que ha padecido la humanidad.

Personalmente, y a lo largo de mi vida, he podido verificar que muchas *buenas personas*, cuando se adueñan de ellas algunas ideas, son capaces de cometer actos de suma crueldad.

Los capítulos de la serie, admirable y sobrecogedora, de Jon Sistiaga y Alfonso Cortés-Cavanillas *ETA. El final del silencio*, vienen a confirmar esa apreciación.

Conocí a ETA por dentro hace ya muchos años, cuando aún no había atentados. En otoño de 1965 nos incorporamos a la organización un grupo de amigos, la mayor parte guipuzcoanos, pensando que sería posible desplegar en ella una actividad antifranquista útil. Teníamos la esperanza de que muchos de sus miembros, jóvenes, ansiosos por combatir al franquismo, serían capaces de dejar atrás la influencia de la ideología tradicional imperante en el nacionalismo vasco, una ideología alejada del pluralismo y recelosa hacia los trabajadores inmigrados llegados de diversos lugares de España.

Nos equivocamos. La propia ETA produjo anticuerpos para librarse de quienes veníamos a alterar el *ecosistema ideológico* en el que se había

gestado.

La parte de ETA de la que yo formaba parte, que no estaba identificada con el narcisismo étnico ni con la ideología nacionalista que tuvo su origen en Sabino Arana, y varios grupos radicales de otros lugares de España (Aragón, País Valenciano, Asturias, Madrid, Galicia) formaron más tarde el Movimiento Comunista (MC).

ETA, por su parte, desembarazada ya de nuestra presencia, emprendió un camino en el que pasaría a desempeñar un papel primordial la violencia política, que irrumpió en el verano de 1968 y dejó un saldo final de 829 personas asesinadas.

Aquella violencia solía justificarse como una opción legítima dado que enfrente había una dictadura. Pero lo que se puso en marcha fue una dinámica que no era solo antidictatorial y que no iba a detenerse tras la reforma política de 1977. Además, iba a ser sometida a las inercias, servidumbres y condicionamientos característicos de las organizaciones armadas, así como a unas pronunciadas inclinaciones sectarias.

ETA, desde el comienzo, mostró un carácter doble, paradójico: luchaba sin duda contra el franquismo, pero eso iba hermanado con una voluntad antidemocrática de imponer a la sociedad vasca sus propios fines, lo que incluía el predominio sobre el resto de la sociedad de la parte coincidente con sus ideas.

ETA dispuso de las vidas humanas para alcanzar sus propósitos: la creación de un Estado independiente que unificara a Vizcaya, Guipúzcoa, Álava, Navarra y las tres comarcas vascas en territorio francés. También perseguía que el euskera llegara a su plena presencia en su soñado futuro monolingüe.

A lo largo de los años, ETA constituyó un poder paralelo, basado en los atentados mortales, la extorsión y las amenazas. A su alrededor creció un amplio movimiento popular hondamente arraigado, dotado de una fuerte implantación legal y de buen número de cargos políticos en las instituciones.

Del clima social resultante —y del agobiante control social— da cuenta eficazmente la serie de Cortés-Cavanillas y Sistiaga.

Estoy obligado, en lo que me concierne, a aludir a un hecho relevante. ETA se vio alentada y arropada por gentes de izquierda no solo en Euskadi, sino en el conjunto de España, personas más o menos radicales que en muchos casos no compartíamos ni su ideología nacionalista excluyente y antipluralista ni sus objetivos, pero que dábamos por buena su existencia y su actividad.

Explicar esto a personas de generaciones posteriores, y en particular a jóvenes de hoy, es una empresa poco menos que imposible. El mundo ha cambiado mucho, como también lo ha hecho España. Carecemos de puntos de referencia actuales que puedan servir para hacerse una idea de cómo era aquel contexto.

Aun siendo escéptico acerca de los resultados que pueda obtener, mencionaré algunas de las razones que pueden tener cierta capacidad explicativa.

La primera es que vivíamos en un marco internacional especialmente tenso, en plena Guerra Fría, bajo un peligro de guerra nuclear, con diversos procesos de descolonización, con el recuerdo fresco de la guerra de independencia de Argelia, que duró desde 1954 hasta 1962, con el eco poderoso de la dominación de Palestina y, muy especialmente, con las imágenes diarias de la guerra de Vietnam, cuyo impacto sacudió vivamente las conciencias de la juventud en buena parte del mundo. Asimismo, fue una época en la que florecieron las experiencias guerrilleras, sobre todo en América Latina.

La dictadura franquista, por su parte, con sus encarcelamientos y torturas, traía cotidianamente la violencia a nuestras vidas.

Los conflictos violentos eran numerosos y el recurso a la violencia para alcanzar objetivos políticos estaba al orden del día.

Creo que también influyó en nuestra actitud hacia la violencia política una visión de las cosas revolucionaria, elemental y binaria. Aun después de la reforma política de 1977 seguíamos viendo al Estado no como una realidad ambivalente, sino solamente como un enemigo. De ahí que entendiéramos que, en la lucha que enfrentaba a ETA con el Estado, no debíamos ser

neutrales y que tenía razón para rebelarse mediante el uso de las armas. Quienes teníamos esta percepción pensábamos que debíamos confluir en una lucha común contra el Estado.

Asimismo, algo que nos descolocó en cierta medida fue la aparición con éxito de Herri Batasuna en abril de 1978. Hasta entonces nos habíamos mostrado más distantes y críticos hacia la violencia de ETA, pero el importante apoyo popular que alcanzó esa opción en las elecciones de 1979 nos llevó a pensar que en algo nos estábamos equivocando.

Una vía de legitimación del mantenimiento por parte de ETA de la actividad violenta se basaba en el argumento de que la reforma política era algo así como una operación de maquillaje del franquismo. Sin asumir las afirmaciones más exageradas, fuimos bastantes quienes tiramos de ese hilo unilateral, que cargaba las tintas en unos aspectos y pasaba por alto otros. Destacábamos lo que había de continuidad con el franquismo y dábamos poca importancia a las discontinuidades. Las conspiraciones golpistas en curso, que culminaron en 1981, vinieron a reforzar esta forma de razonar.

En toda la izquierda radical, que cobró cierta fuerza en el último antifranquismo, estaba extendida la idea de que la utilización de medios de lucha violentos era lícita no solo frente a regímenes políticos dictatoriales, como era el franquismo, sino también como una vía para acabar con todo tipo de injusticias y para fundar una organización social, económica y política considerada preferible, llámese *socialismo* o *comunismo*.

Si se admite que una minoría puede acabar con vidas humanas, es decir, aplicar la pena de muerte y, además, hacerlo por su mera decisión, para alcanzar su ideal particular de sociedad, queda la puerta abierta para todo tipo de crímenes, como fue el caso.

Durante años me negué a condenar los atentados a policías y militares, "para no hacer el juego al enemigo"; tampoco puse objeciones a los secuestros; empecé a tomar distancia cuando los muertos eran empresarios, que simplemente se habían negado a pagar el llamado *impuesto revolucionario*; pasé a criticar las bombas que mataban indiscriminadamente (de manera especial, la de Hipercor, en Barcelona, en junio de 1987, que

causó 21 muertos y 45 heridos); y condené resueltamente los atentados contra responsables políticos, *culpables* de pertenecer a tal o cual partido y de disentir con las ideas de ETA.

Bastante antes del asesinato de Miguel Ángel Blanco, en julio de 1997, que tuvo un impacto decisivo en la opinión pública y al que el documental que comento le presta merecida atención, mi distancia con la acción violenta de ETA era ya muy grande. Me costaba hablar de *terrorismo*, pero ¿qué otra cosa podía ser el terrorismo?

Me conmovió especialmente el asesinato de José Luis López de Lacalle, con quien había participado en la constitución de las Comisiones Obreras de Guipúzcoa en 1966, y también el de Ernest Lluch, al que aprecié y admiré.

Lo cierto es que fueron demasiados los años en los que fui cómplice de la violencia de ETA.

Mi experiencia personal, como la de tantos otros, fue una elocuente demostración de que cuando una persona es atrapada por ciertas ideas se convierte en un peligro para la sociedad. No es que fuéramos malvados; éramos, digámoslo así, *personas normales*. Pero al asumir ese papel, al estar dominados por esas ideas, no nos hicimos mejores; todo lo contrario. Quien ha vivido esa abducción no sale indemne.

Quien acepta esas atrocidades sufre un deterioro moral; se erosiona su capacidad de compadecer; se atrofia la sensibilidad ante el sufrimiento de las víctimas; se asienta una actitud de desprecio por las vidas de quienes, tenidos por enemigos, son desposeídos de su condición de seres humanos. Estoy hablando de un universo mental enloquecido y de una auténtica devastación moral.

El recurso a la violencia para alcanzar fines políticos deforma psíquica y moralmente a quienes la practican y a quienes la apoyan.

La izquierda radical a la que pertenecí tuvo en su haber el mérito de contribuir a la crisis del franquismo; alimentó un espíritu de rebeldía necesario en aquellos años; dedicó importantes esfuerzos a impulsar movimientos sociales… Pero cargó con carencias de bulto, entre las que figura la que estoy considerando en estas líneas. De ahí la necesidad de

claridad autocrítica y de una reconstrucción moral a la que, con frecuencia, le cuesta abrirse paso.

APÉNDICE 4
INDAGACIONES NECESARIAS

Hay un conjunto de cuestiones a las que he dedicado una atención desigual en estas páginas —en bastantes casos ninguna— y que, a mi juicio, poseen el mayor interés.

Sorprende agradablemente la proliferación de estudios que se vienen publicando en América Latina acerca de aspectos tales como:

- La naturaleza de las organizaciones juveniles armadas.
- Gestación de las subjetividades revolucionarias. Identidades.
- Universos culturales de las organizaciones revolucionarias.
- Concepciones de la violencia.
- Las motivaciones militantes.
- Género y militancia; participación de las mujeres; su consideración en las organizaciones revolucionarias; papeles desempeñados.
- Mujeres y acción armada.
- Militancia armada y vida cotidiana.
- La represión policial y sus efectos.
- Los desaparecidos.
- Las experiencias carcelarias.
- Represión y género.
- Las relaciones amorosas.
- La sexualidad, el erotismo.

- Emparejamientos. Endogamia.
- Relación entre maternidad y paternidad y actividad política.
- Distribución de las tareas domésticas y económicas.
- El feminismo bajo las dictaduras.
- Masculinidades.
- Hijas e hijos.
- La infancia.
- Las brechas generacionales.
- Lo privado y lo público.
- Relación con la religión.
- El arte.
- Militancia y sacrificio.
- El heroísmo, la muerte.
- La traición.
- El exilio.
- Problemas de la memoria.

Reproduzco a continuación una lista de trabajos sobre estos asuntos publicados en América Latina. Aunque mi búsqueda ha sido relativamente amplia, con toda seguridad faltan aquí estudios de interés: me excuso por adelantado.

Bastantes de estos trabajos están disponibles en acceso libre en la red[326].

Ojalá un día podamos contar en España con un caudal de aportaciones acerca de estos problemas. Al leer estos títulos vienen a la mente las carencias que se han dado en el tratamiento del antifranquismo. Algo tienen que ver con las renuncias a *remover el pasado* que hizo buena parte de la oposición en el proceso de Transición.

Andreína Adelstein, Marina Berri y Florencia Levín, "Lingüística e historia reciente de la Argentina: un análisis interdisciplinario sobre la categoría de 'violencia'", *Calidoscopio*, 16(3), septiembre-diciembre de 2018, pp. 424-436.

Andreína Adelstein y Gabriel Vommaro (coords.), "Desaparecidos", en *Diccionario del léxico corriente de la política argentina. Palabras en democracia (1983-2013)*, Los Polvorines (Argentina), Ediciones UNGS, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.

Gabriela Águila, Santiago Garaño y Pablo Scatizza (coords.), *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente de Argentina*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2016.

Cinthya Alvarado, María De Vecchi, Marilyn Alvarado y Miriam Pascual, "Nos queremos vivas: mujeres desaparecidas y el derecho a la verdad", *Plumaje*, febrero de 2022.

Victoria Álvarez, *¿No te habrás caído? Terrorismo de Estado, violencia sexual, testimonios y justicia en Argentina*, Málaga, UMA Editorial, 2019.

Victoria Álvarez y Fabricio Laino Sanchis, "Maternidades en cautiverio. Experiencias de maternidad, embarazo y parto en centros clandestinos de detención durante la última dictadura militar argentina", *Mora*, 26, 2020, pp. 7-27.

Eugenia Allier Montaño y Emilio Crenzel (coords.), *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política*, Ciudad de México, Bonilla Artigas Editores, 2015.

Eduardo Anguita y Martín Caparrós, *La Voluntad*, Buenos Aires, Penguin Random House, 2021.

Mario Ayala, "La experiencia del Comité Venezolano de Solidaridad con el Pueblo Argentino (Caracas-Mérida, 1976-1983)", *Opción*, 83, 2017, pp. 99-136.

— "'Reaparecer en el exilio': experiencias de militantes argentinos sobrevivientes de desaparición forzada en Venezuela (1979-1984)", *Dossiê,* 25(2), mayo-agosto de 2019, pp. 471-495.

— "La política de asilo de Venezuela en Argentina durante la represión estatal y paraestatal (1974-1983)", *Historia Regional*, 43, julio-diciembre de 2020.

Claudia A. Bacci, "Reseña de Oberti, Alejandra, *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta"*, *Contenciosa,* 4, primer semestre de 2015.

Claudia A. Bacci, María Capurro Robles y Alejandra Oberti, *"… y nadie quería saber". Relatos sobre violencia contra las mujeres en el terrorismo de Estado en Argentina*, Buenos Aires, Memoria Abierta, 2012.

Claudia A. Bacci y Alejandra Oberti, "El futuro de las revoluciones. Una reflexión teórico metodológica de los testimonios de militantes revolucionarios de los 60 y 70 en Argentina", ponencia presentada en el XXXI International Congress of the Latin American Studies Association "Towards a New Social Contract", Washington D. C., 29 de mayo a 1 de junio de 2013.

Juan Besse y Luciana Messina, "Testimonios coalescentes: emergencias de la razón militante en las narrativas sobre la fuga del centro clandestino de detención Atila/Mansión Seré", *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural*, 6, 2015, pp. 613-632.

Mara Burkart, "La caricatura política bajo la dictadura militar argentina (1976-1983)", *Revista Contemporánea*, 2(4), 2014.

— "De verdugos a matones y patotas. Representaciones de la represión ilegal en HUM® y Pasquim durante la distensión de las dictaduras militares de Argentina y Brasil", *Topoi*, 18(34), enero-abril de 2017, pp. 137-165.

— "Trazos interrumpidos: humoristas mujeres en la prensa de humor (Argentina, 1974-1984)", *Tempo e*

Argumento, 12(31), septiembre-diciembre de 2020.

Javiera Bustamante, "Procesos de activación y patrimonialización de sitios de memoria en Chile. 1990 al presente", *Aletheia*, 7(13), octubre de 2016.

Pilar Calveiro, *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1998.

— *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma, 2005.

Claudia Calvo, "La dictadura militar en el campo chaqueño. Una aproximación a sus características, temporalidades y magnitudes", *Estudios*, 44, julio-diciembre de 2020, pp. 103-124.

Julio Lisandro Cañón Voirin, "Los primeros momentos de la violencia estatal durante el proceso de reorganización nacional (1976-1983). Un estudio de caso: Concepción del Uruguay", *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 3, enero-junio de 2016, p. 215-242.

— "El terrorismo de Estado en Argentina (1976-1983). Reflexiones en torno a las prácticas de violencia contra las mujeres en los campos de concentración", *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, 24, 2020 [en línea].

Julio Lisandro Cañón Voirin y David Vale Díaz, "La reorientación de los Estados americanos hacia una guerra contra un enemigo interior. Conformación de una maquinaria de guerra estatal contrarrevolucionaria", en Mónica Moreno Seco (coord.) y Rafael Fernández Sirvent y Rosa Ana Gutiérrez Lloret (eds.), *Del siglo XIX al XXI. Tendencias y debates (XIV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Universidad de Alicante, 20-22 de septiembre de 2018)*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2019.

Lorena Cardona, "*Silencios*. Memoria visual del Holocausto en Colombia", *Revista Colombiana de Sociología*, 40(1), 2017, pp. 133-160.

— "'Por la paz haremos hasta lo imposible, incluso la guerra'. Entre holocaustos y militancias: memorias del M-19 a través del relato de Vera Grabe Loewenherz", en Patricia Flier (coord.), *Historias detrás de las memorias. Un ejercicio colectivo de historia Oral*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2018, pp. 301-336.

— "Usos políticos del Holocausto en Colombia", en Emmanuel Nicolás Kahan, Santiago Cueto Rúa y Laura Graciela Rodríguez (coords.), *Memoria y violencia en el siglo XX. Horizontes de un proyecto de investigación*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, 2018, pp. 115-151.

Vera Carnovale, "'Jugarse el Cristo': mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)", *Entrepasados*, 28, 2005.

— "En la mira perretista. Las ejecuciones del 'largo brazo de la justicia popular'", *Lucha Armada en la Argentina*, 8, 2007.

— *Los combatientes. Historia del PRT-ERP*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

María Soledad Catoggio, "Nombrar a los desaparecidos: verdad, justicia y sentido histórico en el trabajo del Equipo Argentino de Antropología Forense", *Avances del Cesor*, 18(25), 2021.

Manuel Cardoso Sánchez y Bianca Ramírez Rivera, "Narrar la violencia: detención y militancia en el relato de una ex-presa política", *Estudios*, 44, julio-diciembre de 2020, pp. 143-163.

Julio Carreras, *La política armada. Una historia de los movimientos revolucionarios argentinos, desde los*

Uturuncos y el FRIP, hasta el ERP y Montoneros (1959-1976), Santiago del Estero, Quipu Editorial, 2003.

Alejandro Castillejo Cuéllar, *Los Archivos del Dolor: Ensayos sobre la Violencia y el Recuerdo Colectivo en la Sudáfrica Contemporánea*, Bogota, Universidad de los Andes, 2009.

Mauricio Cavallo Quintana, *Guerrilleras. La participación femenina en el MLNT*, Montevideo, Arca, 2011.

Alejandra Ciriza y Eva Rodríguez, "Militancia política y subjetividad. La moral del PRT/ERP", *Políticas de la Memoria*, 5, verano de 2004-2005.

Ayelén Colosino, *Historia con memoria: un análisis histórico de la construcción de la memoria en post dictadura argentina*, tesis, Universidad Popular Madres de Plaza Mayo, Buenos Aires, s.f., [en línea].

Andrea Copani, "De un Perón familiar a la Patria Socialista: vida y militancia en el testimonio de Ida Luz Suárez", *Historia, Voces y Memoria*, 7, 2014, pp. 33-59.

— "Terrorismo de Estado y trabajadores: la potencialidad del testimonio para pensar la represión a la clase obrera durante la última dictadura argentina", *Historia, Voces y Memoria*, 10, 2016.

— "Las Marías y la dictadura: responsabilidad empresarial en la represión a trabajadores durante el terrorismo de Estado en una empresa del noreste argentino, *La Rivada. Revista de investigaciones en ciencias sociales*, 5(9), julio-diciembre de 2017, pp. 46-58.

Enrique Coraza de los Santos y Soledad Lastra (eds.), *Miradas a las migraciones, las fronteras y los exilios*, Buenos Aires, Clacso, 2020.

Isabella Cosse, "Progenitores y adolescentes en la encrucijada de los cambios de los años sesenta. La mirada de Eva Giberti", *Revista Escuela de Historia*, 1(7), junio de 2008, pp. 1-18.

— *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta. Una revolución discreta en Buenos Aires*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

— "Militancia, sexualidad y erotismo en la izquierda armada de los años 70", en Dora Barrancos, Donna Guy y Adriana Valobra (eds.), *Moralidades y comportamientos sexuales: Argentina, 1880-2011*, Buenos Aires, Biblos, 2014.

— *Mafalda: historia social y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

— "'Infidelidades': moral, revolución y sexualidad en las organizaciones de la izquierda armada en la Argentina de los años 70", *Prácticas de oficio*, 1(19), junio de 2017, pp 1-21.

— "Masculinidades, clase social y lucha política (Argentina, 1970)", *Revista Mexicana de Sociología,* 81(4), octubre-diciembre de 2019, pp. 825-854.

Emilio Crenzel, *La historia política del 'Nunca Más'. La memoria de las desapariciones en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

— "La reconstrucción de un universo: los archivos sobre el sistema de desaparición forzada de personas en la Argentina", en *From the ashes of history: Loss and recovery of archives and libraries in modern Latin America*, Raleigh (North Carolina), A Contracorriente, 2015, pp. 145-196.

Santiago Cueto Rúa, *Nacimos en su lucha, viven en la nuestra. Identidad, justicia y memoria en la agrupación HIJOS-La Plata,* tesis de maestría, Universidad Nacional de La Plata, 2008, en línea.

— "El surgimiento de la agrupación H.I.J.O.S.", *Cuadernos de Aletheia*, 2, octubre de 2016, pp. 8-13.

Débora D'Antonio, *Transformaciones y experiencias carcelarias. Prisión política y sistema penitenciario en la Argentina entre 1974 y 1983*, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2011.

— "Los presos políticos del penal de Rawson: un tratamiento para la desubjetivación en Argentina (1970-1980)", *Anos 90*, 19(35), julio de 2012, pp. 141-168.

— (comp.), *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2015.

— "Los cuerpos como espacios de inscripción del poder: la experiencia de la prisión política en la Argentina durante los años sesenta y setenta", *páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia*, 11(27), septiembre-diciembre de 2019.

Débora D'Antonio y Ariel Eidelman, "El Fuero Antisubversivo y los consejos de guerra contra civiles en la Argentina de los años 70", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 27(2), 2016.

— "Usos y debates en la Argentina sobre la categoría 'Estado terrorista'", *Historia: Debates e Tendencias*, 19(3), 4 de septiembre de 2019.

Débora D'Antonio y Laura Mercedes Rodríguez Agüero, "El carácter sexo-genérico de la represión estatal en la Argentina de la década del setenta", *Sémata*, *Ciencias Sociais e Humanidades*, 31, 2019, pp. 53-69.

Ludmila Da Silva Catela, *No habrá flores en la tumba del pasado. Reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, La Plata, Al Margen Editora, 2001.

Ana Laura Deceano Estrada, *La Escuela de Mecánica de la Armada, un lugar de memoria en Argentina. 1998-2007*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 2013.

Marta Diana, *Mujeres guerrilleras. La militancia de los setenta en el testimonio de sus protagonistas femeninas*, Buenos Aires, Planeta, 1996.

Luis Miguel Donatello, *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2010.

Silvia Dutrénit Bielous y Bianca Ramírez Rivera, "Las cárceles clandestinas mexicanas en la memoria de sus sobrevivientes", en *Historia y problemas del siglo XX,* 12(14), enero-julio de 2021.

Ariel Eidelman, *Militancia e historia en el peronismo revolucionario de los años 60: Ortega, Peña y Duhalde*, Cuadernos de Trabajo, nº 31, Buenos Aires, Centro Cultural de Cooperación, 2004.

— "El PRT-ERP y la lucha por la libertad de los presos políticos, 1971-1973", *Sociohistórica*, 25, 2009, pp. 13-39.

Alicia Entel, "Mitos y carismas en la militancia política argentina de los años 70", comunicación en el IV Congreso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación, ALAIC, 11-16 de septiembre de 1998, Universidad Católica de Pernambuco, Recife Brasil).

Claudia Feld y Valentina Salvi (coords.), "La construcción social de la figura del perpetrador: procesos sociales, luchas políticas, producciones culturales", *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural*, 15, 2020.

Roberto Fernández Droguett, Loreto López González e Isabel Piper Shafir, "Recordar la dictadura

chilena recordando lugares de memoria", *Psicologia & Sociedade*, 30, 2018.

Patricia Flier (coord.), *Historias detrás de las memorias. Un ejercicio colectivo de historia Oral*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2018.

Marina Franco, *El exilio*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

— *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y "subversión", 1973-1976*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

— "El 'Documento Final' y las demandas en torno a los desaparecidos en la última etapa de la dictadura militar argentina", *Antíteses*, 11(21), enero-junio de 2018, pp. 244-266.

Marina Franco y Daniel Lvovich, "La 'depuración' interna del peronismo como parte del proceso de construcción del terror de Estado en la Argentina de la década del 70", *A Contracorriente*, 8(3), primavera de 2011, pp. 23-54.

— "Historia reciente: apuntes sobre un campo de investigación en expansión", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 47, 2017, pp. 190-217.

Santiago Garaño, *Memorias de la prisión política durante el terrorismo de Estado en la Argentina 1974-1983*, Los Polvorines / La Plata / Posadas, Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad Nacional de La Plata / Universidad Nacional de Misiones, 2020.

Santiago Garaño y Werner Pertot, *Detenidos-aparecidos. Presas y presos políticos de Trelew a la dictadura*, Buenos Aires, Biblos/Latitud Sur, 2007.

Vanesa Garbero, "Las políticas de la memoria en un ex centro clandestino de detención, tortura y exterminio: el caso del Espacio para la Memoria, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos Campo de la Ribera (Córdoba, Argentina)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Questions du temps présent, febrero de 2019 [en línea].

Miguel Anxo García Álvarez, "Procesos psicosociales para la construcción del olvido. De las dictaduras a las democracias liberales", *Página Abierta*, 46, enero de 1995, pp. 17-19.

Francisca Garretón Kreft, Marianne González Le Saux y Silvana Lauzán, *Estudio de políticas públicas de verdad y memoria en siete países de América Latina,* Santiago de Chile, Centro de Derechos Humanos, 2011.

Beatriz Garrido y Alejandra Giselle Schwartz, "Las mujeres en las organizaciones armadas de los '70. Montoneros", *Temas de Mujeres*, 2(2), Centro de Estudios Históricos e Interdisciplinarios Sobre las Mujeres, Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Tucumán, 2015.

Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Janine Gomes da Silva, Joana Maria Pedro y Cristina Scheibe Wolff, "Acervo de pesquisa, memórias e mulheres: o Laboratório de Estudos de Gênero e História e as ditaduras do Cone Sul", *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 71, diciembre de 2018, pp. 193-210.

Inés González Bombal, ""Nunca Más': el juicio más allá de los estrados", en VV AA, *Juicio, castigo y memorias: Derechos humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, pp. 193-216.

María Paula González, "Ensino da história na Argentina: Saberes e prácticas escolares e docentes sobre

a última ditadura militar", *Transversos,* 2(2), marzo-septiembre de 2014, pp. 32-52.

Ana Guglielmucci, "'Subversivos', 'extremistas', 'guerrilheiros': noticia e vivencia", *Dimensões*, vol. 12, enero-junio de 2001, pp. 12-32.

— "Entrelazando memorias: Cuándo, cómo, y qué recuerda un grupo de ex prisioneras políticas de la 'Cárcel de Villa Devoto' entre 1974 y 1983", *Avá. Revista de Antropología*, 7, 2005, pp. 1-18.

— *Memorias desveladas: prácticas y representaciones colectivas del encierro por razones políticas*, Buenos Aires, Editorial Tientos, 2007.

— "La construcción social de los espacios para la memoria sobre el terrorismo de Estado en Argentina como lugares de memoria auténtica", *Sociedade e Cultura*, 14(2), 2011.

— *La consagración de la memoria. Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2013.

— "El Museo de la Memoria y el Museo Nacional de Colombia: el arte de exponer narrativas sobre el conflicto armado interno", *Mediaciones,* 11(15), julio-diciembre de 2015, pp. 10-29.

— "El concepto de víctima en el campo de los derechos humanos: una reflexión crítica a partir de su aplicación en Argentina y Colombia", *Revista de Estudios Sociales*, 59, enero-marzo de 2017, pp. 83-97.

— "Identidades fragmentadas: los procesos de identificación forense en casos de desaparición forzada", *Avá. Revista de Antropología*, 30, 2017, pp. 105-136.

— "Pensar y actuar en red: los lugares de memoria en Colombia", *Aletheia*, 8(16), junio de 2018.

— "Posesiones inalienables: conservación y circulación de objetos de personas desaparecidas en la Argentina y Colombia", *Cuaderno 131. Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación [Ensayos]*, 2021/2022, pp. 51-63.

Ana Guglielmucci, Ariel Korzin y Anahí Verina, "El retorno de lo prohibido: documentos y prácticas cotidianas en torno a la censura bibliográfica durante la última dictadura militar argentina", IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008.

Ana Guglielmucci y Sigifredo Leal (eds.), *Vivir para contarlo. Violencias y memorias en América Latina*, Bogotá, Papeles del Viento Editores, 2015.

Marco Iazzetta, "Los sentidos de la violencia en el discurso y en la práctica de la organización PRT-ERP durante los años 1970-1976 en Argentina", *Posdata 21*, 2, 2016, pp. 529-562.

Inés Izaguirre y colaboradores, *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en la Argentina, 1973-1983,* Buenos Aires, Eudeba, 2009.

Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria,* Madrid, Siglo XXI, 2002.

— "Militantes y combatientes en la historia de las memorias: silencios, denuncias y reivindicaciones", *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 1, 2013, pp. 77-97.

Elizabeth Jelin y Federico Lorenz (comp.), *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*, Madrid / Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

Elizabeth Jelin y Victoria Langland (comp.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Madrid/Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Silvina Jensen y María Soledad Lastra (eds.), *Exilios: Militancia y represión. Nuevas fuentes y nuevos abordajes de los destierros de la Argentina de los años setenta* [en línea], La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata, (EDULP) 2014, en http://bitly.ws/Kgzc.

Mariana Joffily, "Repressão política e gênero nas ditaduras militares do Brasil (1964-1985) e da Argentina (1976-1983)", en VV AA, *Lucha armada y violencia política. Prácticas, discursos y debates en torno a los procesos de radicalización político-ideológica en la historia latinoamericana reciente*, Buenos Aires, Centro de Documentación e Investigación de Culturas de Izquierda en la Argentina, 2009-2010, pp. 73-90.

Florencia Larralde Armas, "Arte para disparar la memoria, memoria para disparar el arte", *Aletheia*, 1(2), mayo de 2011.

María Soledad Lastra, "¿Volver al hogar? La experiencia del retorno de los exiliados argentinos", *Andamios. Revista de Investigación Social*, 10(21), enero-abril de 2013, pp. 321-344.

— *Volver del exilio. Historia comparada de las políticas de recepción en las posdictaduras de la Argentina y Uruguay (1983-1989)*, La Plata / Los Polvorines / Posadas, Universidad Nacional de La Plata / Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad Nacional de Misiones, 2016.

— "Dictaduras y retornos del exilio. Chile y Argentina en perspectiva comparada", *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 4(7), marzo de 2017, pp 120-135.

— "El exilio radical y la última dictadura militar en Argentina", *Transversos: Revista de História*, 9, abril de 1917.

— (comp.), *Exilios: un campo de estudio en expansión*, Buenos Aires, CLACSO, 2018.

— "¿Víctimas de primera o de segunda categoría? La compleja construcción social de una 'jerarquía de las víctimas' en la Argentina posdictadura (1983-1987)", *páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia,* 11(27), septiembre-diciembre de 2019.

— "Vigilancia estatal y represión extraterritorial de la dictadura chilena en la Argentina democrática (1983-1988)", *Estudios*, 44, julio-diciembre de 2020, pp. 207-228.

— "Entre Chile y Argentina. Análisis para una historia del exilio chileno entre dictaduras y democracias (1973-1990)", *Historia Regional*, 45, julio-diciembre de 2021, pp. 1-16.

— (comp.), *Exilios y salud mental en la historia reciente*, Los Polvorines (Argentina), Ediciones UNGS, 2021.

Jazmín Lavintman y Victoria Álvarez, "Delitos contra el honor militar. Homosexualidad y violencia sexual en causas militares durante la última dictadura (1976-1983)", *páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia,* 11(27), septiembre-diciembre de 2019.

Florencia Levín, "Trayectorias conceptuales en torno a la noción de responsabilidad y su articulación en la historia reciente argentina", *Prohistoria*, 11, primavera de 2007, pp. 11-28.

— *Humor Político en tiempos de represión. Clarín 1973-1983,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

— "Testimonio, memoria y responsabilidad: reflexiones a propósito de 'Los vecinos del horror: los otros testigos'", *Cuadernos do CEOM*, 16(17), 2014, pp. 51-78.

— "El problema del sentido en la historia argentina reciente. Apuntes teórico-metodológicos para el estudio de los procesos sociales de subjetivación de la experiencia del terrorismo de Estado", *Papeles*

de Trabajo, 10(17), 2016, pp. 148-160.

— "Escrituras de lo cercano. Apuntes para una teoría de la historia reciente argentina", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Questions du temps présent, junio de 2019 [en línea].

— (comp.), *Tramas del pasado reciente argentino. Historia, memoria y transmisión*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018.

— "Un grano de arena en la inmensidad del mar: lo que puede aportar la historia a la elaboración de pasados traumáticos", *História da Historiografía*, 13(33), mayo-agosto de 2020, pp. 309-339.

— "Trauma e historia. Reflexiones desde la trastienda", *Sociohistórica*, 47, marzo-agosto de 2021.

Florencia Levín y Marina Franco (comps.), *Historia reciente: Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

Ana Longoni, "La pasión según Eduardo Favario. La militancia revolucionaria como ética del sacrificio", *El Rodaballo*, 11/12, 2000.

— "El FATRAC, frente cultural del PRT/ERP", *Lucha Armada en la Argentina*, 4, 2005.

— *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*, Buenos Aires, Editorial Norma, 2007.

— "El mandato sacrificial", *Jornada académica "Partidos armados en la Argentina de los setenta"*, Centro de Estudios de Historia Política, Escuela de Política y Gobierno, Universidad Nacional de San Martín, 2007, en http://bitly.ws/KgHa.

— *Vanguardia y Revolución. Arte e izquierdas en la Argentina de los sesenta y setenta*, Buenos Aires, Ariel, 2014.

Loreto López González y Ana Guglielmucci, "Restituir lo político: los lugares de memoria en Argentina, Chile y Colombia", *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, 13, 2019, pp. 31-57.

Gabriela Lozano Rubello, *Guerrilleras de la Liga Comunista 23 de Septiembre: sujetos de transgresión en México (1973-1977)*, tesis de maestría en Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2014.

Daniel Lvovich, "Historia reciente de pasados traumáticos: de los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina", en Florencia Levin y Marina Franco (comps.), *Historia reciente: Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

Yollolxochitl Mancillas López y Rigoberto Reyes Sánchez (coords.), *Violencia, desaparición forzada y migraciones en nuestra América*, Ciudad de México, Ediciones Eón, 2012.

Paola Martínez, *Género, política y revolución en los años setenta. Las mujeres del PRT-ERP*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2009.

Luis Mattini, *Hombres y mujeres del PRT-ERP*, Buenos Aires, De la Campana, 1996.

Luciana Messina, "La construcción de un lugar de memoria: debates en torno a qué y cómo transmitir el pasado reciente", XI Jornadas Interescuelas, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán (Argentina), 2007 [en línea].

— "Reflexiones en torno al estatuto conceptual de los centros clandestinos de detención: el circuito represivo Atlético-Banco-Olimpo", *Etnografías Contemporáneas*, 5(5), diciembre de 2010, pp. 135-161.

— "Reflexiones en torno a la práctica testimonial sobre la experiencia concentracionaria en Argentina", *Sociedad y Economía*, 23, 2012, pp. 37-58.
— "Políticas de la memoria y espacio discursivo sobre el terrorismo de Estado de Argentina: exploraciones y conjeturas", *Estudios del Discurso*, 7(2), noviembre de 2021.
Leandro Daniel Molinaro, *Entre la demonización y la reconciliación nacional. Representaciones sobre la violencia política de los años setenta en el diario Clarín (1982-1985)*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2011.
Elvio Monasterolo y Roberto Pittaluga (eds.), *Formas de la política Experiencias de activismo en el pasado reciente. Argentina (1969-2013)*, Santa Rosa, La Pampa (Argentina), Universidad Nacional de La Pampa, 2018.
Alejandra Oberti, *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los años setenta*, Buenos Aires, Edhasa, 2015.
María Matilde Ollier, *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, Buenos Aires, Ariel, 1998.
— *Golpe o revolución. La violencia legitimada, Argentina 1966/1973*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2005.
Antonio Orozco Michel, "La vida por un ideal", *Historia, Voces y Memoria*, 7, 2014, pp. 265-271.
María Florencia Osuna, "Entre la 'legalidad' y la 'clandestinidad'. Un análisis de las prácticas políticas del Partido Socialista de los Trabajadores durante la última dictadura militar argentina", *Izquierdas*, 11, diciembre de 2011, pp. 88-117.
— "Las transformaciones de la izquierda política en la transición democrática. El caso del Partido Socialista de los Trabajadores-Movimiento al Socialismo (1982-1983)", *Papeles de Trabajo*, 7(12), segundo semestre de 2013, pp. 146-164.
— "Políticas de la última dictadura argentina frente a la 'brecha generacional'", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15 (2), 2017, pp. 1097-1110.
— "'El hombre del año 2000'. Actores, discursos y políticas hacia la infancia durante la dictadura (1976-1980)", *Sociohistórica*, 40, e030, segundo semestre de 2017.
Javier Palummo, Pedro Rolo Benetti y Luciana Vaccotti (coords. y comps.), *A 40 años del Cóndor. De las coordinaciones represivas a la construcción de las políticas públicas regionales en derechos humanos*, Buenos Aires, Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos (IPPDH) del MERCOSUR, 2015.
José Antonio Palma Ramos, "Origen, trayectoria y resistencia en la nueva izquierda en Chile. El discurso de la violencia y la justicia en la reconfiguración estratégica del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). 1965-1983", en Carme Molinero, Ricard Martínez i Muntada y Brice Chamouleau (eds.), *Congrés Internacional 68s*, Barcelona, CEDID-UAB, 2018, pp. 128-145.
Viviana Pappier, *¿Cómo se enseña la última dictadura a los jóvenes? Experiencias de transmisión del pasado reciente en una escuela de la ciudad de La Plata*, Los Polvorines / La Plata / Posadas, Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad Nacional de La Plata / Universidad Nacional de Misiones, 2022.
Mariela Peller, "'Hombre nuevo', ¿familia nueva? Convivencia, sexualidad y procreación en el PRT-

ERP (1970-1975)", *Afuera. Estudios de crítica cultural*, 1(1), octubre de 2006.
— "Fotografías, escrituras y política. Sobre los modos de representación de la militancia armada en *Estrella Roja* del ERP", *Afuera. Estudios de crítica cultural*, 3(4), mayo de 2008.
— "Experiencias de la herencia. La militancia armada de los setenta en las voces de la generación de las hijas y los hijos", *Afuera. Estudios de crítica cultural*, 7(12), junio de 2012.
— *Vida cotidiana, familia y revolución: la militancia en el PRT-ERP en la Argentina de los años sesenta y setenta*, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2013.
— "Vida cotidiana y militancia armada en los años 70 en la Argentina: problemas conceptuales e hipótesis de lectura", *INTERthesis*, 10(1), 2013.
— "Oberti, Alejandra: *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los años setenta,* Buenos Aires, Edhasa, 2015" [reseña], *Rey Desnudo. Revista de Libros*, 4(8), otoño de 2016, pp. 156-163.
— "Las paradojas de la revolución. Figuraciones del cuerpo en la prensa del PRT-ERP en la Argentina de los años setenta", *Izquierdas*, 41, agosto de 2018, pp. 77-99.
— "El género de la desobediencia: resistencias al legado familiar en las hijas de represores en Argentina", *Cuadernos de CILHA*, 34, 2021.
— "Una memoria impura. Dilemas y potencias del testimonio de las hijas e hijos de represores en la posdictaura argentina", *RevIISE*, 20, 2022, pp. 143-155.
Carla Peñaloza Palma, *Memorias de la vida y de la muerte. De la represión a la justicia en Chile, 1973-2010*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2002-2003.
— "Rebeldes y santas. Un análisis del rol político de las mujeres de la AFDD (Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos) de Chile", ponencia presentada al 52º Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Sevilla, julio de 2006.
— "Duelo callejero: mujeres, política y derechos humanos bajo la dictadura chilena (1973-1989)", *Revista Estudos Feministas*, 23(3), septiembre-diciembre de 2015, pp. 959-973.
Patricia Pensado Leglise (coord.), *Experimentar en la izquierda. Historias de militancia en América Latina, 1950-1990,* Buenos Aires, CLACSO, 2013.
Roberto Pittaluga, "Imágenes (d)e historia. Una mirada sobre los fragmentos visuales de la última dictadura argentina", *Contenciosa*, 3, segundo semestre de 2014.
Pablo Pozzi, *Por las sendas argentinas: el PRT-ERP, la guerrilla marxista*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2004.
Alfredo Pucciarelli (coord.), *Empresarios, tecnócratas y militares. La trama corporativa de la última dictadura,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
Sergio Pujol, *La década rebelde. Los años 60 en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2002.
Sandra Raggio, "Los relatos de la Noche de los Lápices. Modos de narrar el pasado reciente", *Aletheia*, 1(2), mayo de 2011.
Bianca Ramírez Rivera, "'Más bien eran sensaciones lo que teníamos'. Centros clandestinos de detención de Argentina como dispositivos panópticos: el caso de Automotores Orletti", en Enrique Coraza de los Santos y Silvia Dutrénit Bielous (eds.), *Historia reciente de América Latina. Hechos,*

procesos y actores, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora / El Colegio de la Frontera Sur, 2020, pp. 181-210.

Fernando Reati y Margherita Cannavacciuolo (comps.), *De la cercanía emocional a la distancia histórica. (Re)presentaciones del terrorismo de Estado 40 años después*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2015.

Marcelo Rest, *Objetos de memoria en el ex centro clandestino de detención, tortura y exterminio "El Atlético"*, licenciatura en Gestión del Arte y la Cultura, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2017.

Rigoberto Reyes Sánchez, Fabián Campos, Santiago Yllich Escamilla y Rodolfo Gamiño Muñoz (coords.), *Cartografías del horror. Memoria y violencia política en América Latina*, Guadalajara (México), Taller Editorial de la Casa del Mago, 2016.

Javiera Robles Recabarren, "Memoria de la clandestinidad: Relatos de la militancia femenina del Frente Patriótico Manuel Rodríguez", *Revista Nomadías*, 19, 2015.

— "'Las rodriguistas'. La mujer militante en la prensa del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (1983-1988)", *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, 18, 2015, pp. 5-22.

— "Violencia política, memoria y género: mujeres del Frente Patriótico Manuel Rodríguez", en Patricia Flier (coord.), *Historias detrás de las memorias. Un ejercicio colectivo de historia Oral*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2018, pp. 245 y ss.

Javiera Robles Recabarren y Tamara Vidaurrázaga, "La muerte cotidiana: militancia femenina y lucha armada en Chile, el MIR y el FPMR. 1970-1990", *Revista de Humanidades*, 43, enero-junio de 2021, pp. 173-210.

Luis Alberto Romero, "La democracia y la sombra del *Proceso*", en Hugo Quiroga y César Tcach (eds.), *Argentina 1976-2006. Entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia*, Rosario, Homo Sapiens, 2006.

— "La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión" [en línea], 2007, en http://bitly.ws/Khfj.

María Olga Ruiz, "Recordar la traición. Mandatos militantes, subjetividad revolucionaria y quiebres en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en Chile", en *Anuario Lucha Armada en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Ejercitar la Memoria, 2010, pp. 34-43.

— "Mandatos militantes, vida cotidiana y subjetividad revolucionaria en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria de Chile (1965-1975)", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 28, 2015, pp. 163-182.

— "Olvidos y recuerdos de un montaje comunicacional. Una aproximación a las memorias subterráneas de ex militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Chile", *Historia*, 35(79), 2016.

— "Muertes luminosas, vidas en la oscuridad. Heroísmo y traición en la militancia revolucionaria de los setenta en la Argentina y Chile", Santiago de Chile: *Izquierdas*, 40, junio de 2018, pp. 202-230.

— "'Todo el amor y toda la furia'. Aproximaciones culturales a la experiencia política de Montoneros y el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo en la Argentina de los años setenta", *Revista de Humanidades*, 45, enero-junio de 2022, pp. 199-226.

María Olga Ruiz y Marisa Ruiz, "'Era más heroico morirse': cautiverios políticos femeninos, mandatos

revolucionarios y castigos horizontales", *Izquierdas*, 51, marzo de 2022, pp. 1-23.

María Olga Ruiz y Paula Rubilar, "Historias de traición en la Argentina. Una aproximación a la experiencia de militantes de Montoneros y el PRT-ERP", *Historia 396*, 6(1), 2016, pp. 141-175.

Marco Antonio Sandoval, "La Junta de Coordinación revolucionaria (JCR): El internacionalismo proletario del Cono Sur, 1972-1977", tesis, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Ciudad de México, agosto de 2016

Daniel de Santis, *La historia del PRT-ERP por sus protagonistas*, serie "A formar filas", Buenos Aires, Editora Guevarista, 2010.

Pablo Scatizza, "Discursos, memorias y verdades. Algunas reflexiones acerca del juicio por delitos de lesa humanidad cometidos en la Norpatagonia", *Sociohistórica-Cuadernos del CISH 29*, primer semestre de 2012, pp. 135-156.

— "Un Comahue no tan frío. La Norpatagonia argentina en el proyecto represivo de la dictadura militar (1975-1983)", *Revista Izquierdas*, 3, abril de 2015, pp. 66-80.

— "Represión clandestina en la Argentina de los setentas. Algunas reflexiones sobre sus posibles puntos de partida", *A Contra corriente*, 12(3), primavera de 2015, pp. 138-157.

— "Represión 'antisubversiva' en la Norpatagonia. Estrategias estatales y paraestatales de persecución política en Neuquén y Río Negro (1973-1976)", *Papeles de Trabajo*, 10(17), 2016, pp. 52-72.

Cristina Scheibe Wolff, "Resistência e gênero nos arquivos das ditaduras militares do Cone Sul", *Revista Tempo e Argumento*, 5(9), enero-junio de 2013, pp. 451-471.

— "Razón y emoción: mujeres militantes en las dictaduras del Cono Sur", *Historia del presente. Mujeres, militancias y violencias*, 33, 2019, pp. 75-88.

— (coord.), Mulheres de luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985), Curitiba, Appris, 2020.

Cristina Scheibe Wolff y Joana Maria Pedro (orgs.), *Feminismos e Ditaduras no Cone Sul*, Florianópolis (Brasil), Mulheres, 2010.

Patricia Graciela Sepúlveda, "La maternidad y los hijos: un foco de tensión para la militancia femenina. Análisis de un grupo de militantes de organizaciones político-armadas de los años 70 en Argentina", *Contenciosa*, 2(3), segundo semestre de 2014.

— *Mujeres insurrectas. Condición femenina y militancia en los 70*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2015.

— "Relatos de militancia femenina en los años 70, cuando todo pareció a punto de cambiar", *Testimonios 5. Revista de la Asociación de Historia Oral de la República Argentina*, abril de 2016, pp. 57-79.

María Luz Silva y Gabriela González, "Un acercamiento antropológico a las memorias del pasado reciente en Argentina. El caso de la militancia peronista de los años setenta", *Gazeta de Antropología*, 27(1), 2011.

Paula Simón, "Intersecciones entre periodismo y literatura en el exilio republicano. el caso de la narrativa testimonial sobre los campos de concentración del Sur de Francia durante los primeros años de la posguerra", III Congreso Internacional de Literatura y Cultura Españolas Contemporáneas, 8, 9 y 10 de octubre de 2014, La Plata, Argentina.

— "Palabras de mujeres. Los testimonios femeninos sobre la cárcel y el campo de concentración en la última dictadura militar argentina (1983-2014)", *Vegueta, Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 19, 2019.

Carlos Sprei, *La infiltración del Batallón de Inteligencia Nº 601 en el PRT-ERP (1974-1976). El Oso Ranier. Ni héroe ni traidor*, Los Polvorines / La Plata / Posadas, Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad Nacional de La Plata / Universidad Nacional de Misiones, 2021.

Barbara Sutton, *Surviving State terror. Women's testimonies of repression and resistance in Argentina*, Nueva York, NYU Press, 2018.

Óscar Terán, *Nuestros años sesenta. La formación de una nueva izquierda intelectual en la Argentina. 1956-1966,* Buenos Aires, Punto Sur, 1991.

María Cristina Tortti (dir.), *La nueva izquierda argentina (1955-1976),* Buenos Aires, Prohistoria, 2014.

Hugo Vezzetti, *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

— *Sobre la violencia revolucionaria: memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

Virginia Vecchioli y María Soledad Catoggio, "Las víctimas frente al sufrimiento colectivo: estructuras morales y sacralizaciones emergentes", *Século XXI. Revista de Ciéncias Sociais*, 9(2), 2019, pp. 335-355.

Ana María Vidal, "Arte y memoria colectiva. Representaciones de la militancia política y la represión de la década del '70 en Bahía Blanca (Argentina), 1995-2009", *Antíteses*, 3(5), enero-junio de 2010.

— "Bahía Blanca: Teatro y Dictadura", *Afuera. Estudios de crítica cultural*, 7(12), junio de 2012.

— "Los artistas y las organizaciones políticas revolucionarias: la articulación entre las agrupaciones de teatro, el Partido Comunista Revolucionario y la Juventud Peronista (Bahía Blanca, 1972-1979)", VI Jornadas de Trabajo sobre Historia Reciente, 8-10 de agosto de 2012, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina.

— "Teatro y radicalización. Bahía Blanca en los primeros años de la década del setenta", ponencia presentada en las V Jornadas AINCRIT, Buenos Aires, mayo de 2013.

— *Experiencias del "teatro militante" en Bahía Blanca, 1972-1978,* tesis de doctorado, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2016.

Tamara Vidaurrázaga Aránguiz, "El pecado pequeño burgués en las organizaciones de la nueva izquierda revolucionaria latinoamericana. MIR chileno y MLN-T uruguayo", *Estudios*, 34, julio-diciembre de 2015, pp. 177-198.

— "¿Somos iguales detrás de una 45? La participación femenina en el MLN-T uruguayo", *Athenea Digital*, 19 (3), noviembre de 2019, e2362.

— *Mujeres en rojo y negro. Reconstrucción de la* memoria *de tres mujeres miristas 1971-1990*, Santiago de Chile, Editorial Escaparate, 2006.

— "El No Lugar de la militancia femenina en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR", *Izquierdas*, 49, junio de 2020, pp. 866-891.

Tamara Vidaurrázaga y María Olga Ruiz, "Sacrificio, pureza y traición en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 35, 2018, pp. 29-44.

Pablo Yankelevich (comp.), *Represión y destierro. Itinerarios del exilio argentino*, La Plata, Al Margen, 2004.

— *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 2010.

Pablo Yankelevich y Silvina Jensen, *Exilios. Destinos y experiencias bajo la dictadura militar*, Buenos Aires, Del Zorzal, 2007.

Andrés Zarankin y Pedro Paulo A. Funari, "'Eternal Sunshine of the Spotless Mind': Archaeology and Construction of Memory of Military Repression in South America (1960-1980)", *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, 4(2), agosto de 2008, pp. 310-327.

VV AA, *Instantáneas de la memoria. Fotografía y dictadura en Argentona y América Latina,* Buenos Aires, Libraria Ediciones, 2013.

FECHAS SIGNIFICATIVAS

1959 18 de julio. España se incorpora a la OECE (Organización Europea de Cooperación Económica).
21 de julio. Plan de Estabilización.
23 de diciembre. El presidente Eisenhower es recibido por Franco en Madrid.
1960 Se inicia un periodo de crecimiento económico, basado en la emigración, las inversiones extranjeras y el turismo.
1 de mayo. Es prohibido un manifiesto de la HOAC.
30 de mayo. Escrito firmado por 339 curas vascos contra la falta de libertades y las torturas.
1961 Octubre. Aparece la FUDE (Federación Universitaria Democrática Española).
1962 Movimientos huelguísticos en distintos lugares. Se extienden en abril, mayo, agosto…
Manifestaciones y asambleas universitarias.
1963 20 de abril. Es fusilado el dirigente comunista Julián Grimau.
17 de agosto. Son ejecutados los anarquistas Granados y Delgado.
28 de diciembre. Ley de Bases de la Seguridad Social.
Se aprueba el I Plan de Desarrollo.
1964 Febrero-marzo. Asambleas de estudiantes.
2 de julio. El Consejo de Ministros de la Comunidad Económica Europea acuerda abrir negociaciones con España.

1965 Asambleas y manifestaciones de estudiantes en Madrid.
Las presiones del Gobierno fuerzan a exiliarse al abad de Montserrat, Aureli Escarré.
7 de abril. El Gobierno maniobra frente al movimiento estudiantil. Sustituye el SEU por unas asociaciones de estudiantes que tampoco son aceptadas.
Creación de Comisiones Obreras en varias provincias.
1966 Enero. Movilizaciones en la Universidad de Barcelona.
9 de marzo. Asamblea del sindicato universitario SDEUB en Barcelona. Encierro en el convento de los Capuchinos de Sarriá (la *Caputxinada*).
18 de marzo. Es aprobada la Ley de Prensa e Imprenta.
En marzo, manifiesto constitutivo de Comisiones Obreras.
30 de abril. El Gobierno cierra la Universidad de Barcelona.
11 de mayo. 120 sacerdotes de Barcelona: escrito contra la tortura. Se concentran ante la Jefatura de la policía de la Via Laietana.
30 de noviembre: comienza la huelga de Bandas, en Bizkaia.
1967 27 de enero. Jornada de movilización obrera general en toda España convocada por Comisiones Obreras.
Las huelgas se suceden a lo largo del año.
Constitución del SDEU en Valencia y en Madrid.
21 de septiembre. Carrero Blanco es nombrado vicepresidente del Gobierno.
27 de octubre. Jornada contra la represión y la carestía de la vida.
X Congreso del PSOE.
1968 7 de junio. Txabi Etxebarrieta mata al guardia civil José Pardines y muere en un tiroteo con la Guardia Civil horas después.
2 de agosto. ETA mata a Melitón Manzanas, jefe de la Brigada Político-Social de Gipuzkoa. Declarado el estado de excepción en la provincia.
1969 Enero. Estado de excepción en toda España a partir del día 25.
Importantes movilizaciones universitarias.
Movimientos huelguísticos a lo largo del año.
Entra en vigor el II Plan de Desarrollo.
Franco designa a Juan Carlos de Borbón sucesor “a título de rey”.
Octubre. Nuevo Gobierno monocolor del Opus Dei.

1970 Enero, junio, septiembre, noviembre, diciembre. Huelgas obreras en distintos lugares.
Junio. Tres obreros muertos por la policía durante el paro de la construcción en Granada.
Diciembre. Juicio de Burgos. Seis condenados a muerte. Grandes movilizaciones. Indulto.
1973 Junio. Huelga general en Navarra.
20 de diciembre. Atentado mortal contra Carrero Blanco.
1974 Asociación Española de Mujeres Separadas (AEMS).
2 de marzo. Ejecución en Barcelona del anarquista Salvador Puig Antich.
19 de julio. Juan Carlos de Borbón pasa a ser jefe del Estado en funciones por enfermedad de Franco.
29 de julio. Fundación de la Junta Democrática.
13 de septiembre. Trece personas muertas por atentado de ETA en la cafetería Rolando de Madrid.
11 de diciembre. Huelga general en Euskadi por la amnistía y la libertad y por mejores condiciones laborales.
1975 Colectivos Feministas del Estado Español.
11 de junio. Huelga general en Euskadi contra la represión durante el estado de excepción vigente en Gipuzkoa y Bizkaia.
Junio. Se constituye la Plataforma de Convergencia Democrática.
Agosto y septiembre. Juicio y ejecución de Humberto Baena, José Luis Sánchez Bravo y Ramón García Sanz, miembros del FRAP, y de Juan Paredes Manot y Ángel Otaegi, pertenecientes a ETA.
20 de noviembre. Muerte de Franco.
22 de noviembre. Juan Carlos de Borbón es proclamado rey.
5 de diciembre. Arias Navarro es designado para formar Gobierno.
11 de diciembre. Huelga general en el País Vasco en favor de la amnistía.
1976 3 de marzo. Los trabajadores Romualdo Barroso, Pedro Martínez Ocio, Francisco Aznar, José Castillo y Bienvenido Pereda son asesinados por la policía en Vitoria.
8 de marzo. Movilizaciones de protesta por estos crímenes.

26 de marzo. Se constituye Coordinación Democrática.
1 de julio. Dimisión de Arias Navarro.
3 de julio. Adolfo Suárez es nombrado presidente del Gobierno.
30 de julio. El Consejo de Ministros acuerda una primera amnistía.
13 y 27 de septiembre. Huelgas generales en Euskadi.
23 de octubre. Se crea la Plataforma de Organismos Democráticos.
5 de diciembre. Congreso del PSOE en Madrid.
15 de diciembre. Referéndum sobre la Ley para la Reforma Política.
1977 24 de enero. Cinco personas son asesinadas por un grupo fascista en el despacho de abogados laboralistas de la calle de Atocha en Madrid.
28 de enero. El Gobierno decreta dos meses de estado de excepción en toda España.
17 de marzo. "Medidas de gracia" que no alcanzan a una parte de los presos políticos.
9 de abril. Legalización del PCE.
20 de mayo. Ampliación de las "medidas de gracia".
Mayo. Movilizaciones por la amnistía en Euskadi. La represión policial se cobra cinco vidas.
15 de junio. Elecciones generales.
Julio y agosto. Legalización de partidos de izquierda que seguían siendo ilegales.
23 de julio. Plan económico de urgencia: frenazo a los salarios, subida de precios y de impuestos.
29 de septiembre. Restablecimiento de la Generalitat de Catalunya.
17 de octubre. Nueva Ley de Amnistía.
9 de octubre. Pactos de la Moncloa.
30-31 de diciembre. El Consejo de Ministros aprueba un proyecto de preautonomía para Euskadi.
1978 Aumento de los atentados de ETA.
10 de marzo. Aprobado un proyecto de preautonomía para Galicia.
27 de mayo. Se constituye la Junta de Andalucía.
17 de noviembre. Neutralizado un intento golpista, la *Operación Galaxia*.

6 de diciembre. Referéndum constitucional. Es aprobada la Constitución.
29 de diciembre. Se presentan en el Congreso los proyectos de los Estatutos catalán y vasco.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abercrombie, Nicholas
Adelman, Jeremy
Adelstein, Andreína
Adorno, Theodor W.
Águila, Gabriela
Aguirre, Carlos
Aguirre, Javier
Aguirre, Pablo
Aizpiri, Ana
Alba Rico, Santiago
Alcaide, J.
Alcoberro, Ramón
Alcott, Louise May
Alfonso, Bonifacio
Allende, Salvador
Allier Montaño, Eugenia
Almeida, Paul
Alonso, V. L.
Alquézar, Cristina
Alted, Alicia
Althusser, Louis
Alvarado, Cinthya
Alvarado, Marilyn
Álvarez Cantalapiedra, Santiago
Álvarez Dorronsoro, Ignasi
Álvarez Espinosa, Daniel F.
Álvarez Junco, José

Álvarez, Victoria
Álvaro Moya, Adoración
Alves, Rubem
Alzaga, Óscar
Alzola, Luis
Anderson, Perry
Angenot, Marc
Anguita, Eduardo
Aparicio, Víctor
Aquillué, Daniel
Arenal, Concepción
Arendt, Hannah
Arévalo, Carlos
Arias, Amable
Arias Navarro, Carlos
Aristóteles
Armentia, David
Arnabat Mata, Ramón
Aron, Raymond
Aróstegui, Julio
Arzelus, Itziar
Austin, John L.
Avenburg, Karen
Ayala, Mario
Azcárate, Manuel
Azkoaga, Lucio
Aznar, Francisco

B

Babiano, José
Baby, Sophie
Bacci, Claudia A.
Bachoud, Andrée
Bacon, Francis
Baena, Humberto
Bailey, Edward I.
Bakunin, Mijaíl
Balandier, Georges

Baldó Lacomba, Marc
Ballestero, Manuel
Banaji, Mahzarin
Baran, Paul
Barcelona, José Federico
Bardem, Juan Antonio
Baroja, Pío
Barrera, Begoña
Barroso, Romualdo
Barthes, Roland
Bartra, Roger
Basabe, Enrique
Basso, Lelio
Bastante, Jesús
Batista, Fulgencio
Baudelaire, Charles
Bayona Fernández, Gloria
Bea Pérez, Emilia
Bellah, Robert N.
Bell, Daniel
Beltrán Villalba, Miguel
Ben Barka, Mehdi
Benito del Pozo, Carmen
Benjamin, Walter
Beradt, Charlotte
Berger, Peter
Berlin, Isaiah
Bernabé, Carmen
Bernanos, Georges
Bernstein, Serge
Berri, Marina
Berzal de la Rosa, Enrique
Besse, Juan
Betto, Frei
Biescas, José Antonio
Bilbao Alberdi, Galo
Bilbao Ariztimuño, Kepa
Birnbaum, Pierre
Blackburn, Robin

Blanc, Jordi
Blanco, Miguel Ángel
Blanco, Pepe
Bloch, Ernst
Blumenberg, Hans
Boff, Clodovis
Boff, Leonardo
Borau, José Luis
Borbón, Juan Carlos de
Bouvier, Pierre
Bradstock, Andrew
Braud, Philippe
Braun, Eberhard
Braverman, Harry
Brockman, John
Brown, Archie
Buñuel, Luis
Burckhardt, Jakob
Burgos, Juan Manuel
Burkart, Mara
Burrin, Philippe
Bustamante, Javiera

C

Cabana Iglesia, Ana
Cabrera, Miguel Ángel
Cabrera, Sergio
Cáceres, Eduardo
Caïllois, Roger
Cajal, Arturo
Calveiro, Pilar
Calvez, Jean-Yves
Calvo, Claudia
Calvo, Pablito
Calvo Sotelo, José
Calzada, J.
Camara, Helder
Campanella, Tomaso

Campiche, Roland
Campos, Esteban
Campos, Fabián
Camuñas, Ignacio
Camus, Albert
Camus, Mario
Cannavacciuolo, Margherita
Cañón Voirin, Julio Lisandro
Caparrós, Martín
Capurro Robles, María
Caracol, Manolo
Carandell, Zoraida
Cárdaba, Marta
Cardona, Lorena
Cardoso Sánchez, Manuel
Carmena, Manuela
Carmichael, Stokely
Carnovale, Vera
Carreras, Julio
Carrero Blanco, Luis
Carrillo-Linares, Alberto
Carrillo, Santiago
Casaldáliga, Pedro
Casanellas, Pau
Casanova, Julián
Cassirer, Ernst
Castells, Luis
Castillejo Cuéllar, Alejandro
Castillo, José
Catalán Deus, José
Catoggio, María Soledad
Cavallo Quintana, Mauricio
Cerón, Julio
Cerón Torreblanca, Cristian
Cervera, Alfons
Chapoutot, Johan
Charle, Christophe
Chaunu, Pierre
Chenavier, Robert

Chesnaux, Jean
Chesterton, Gilbert Keith
Cirarda, José María
Ciriza, Alejandra
Coe, John R.
Cohn, Norman
Coleridge, Samuel Taylor
Colletti, Lucio
Colosino, Ayelén
Comblin, José
Comín, Alfonso Carlos
Congar, Yves
Cooper, David
Copani, Andrea
Coraza de los Santos, Enrique
Cordero Ulate, Allen
Corominas Subias, Albert
Cortés-Cavanillas, Alfonso
Cortés, Hernán
Cosse, Isabella
Cotarelo, Ramón
Crenzel, Emilio
Crespo, Horacio
Criado Herrero, Emilio
Crist Scheibe Wolff, Cristina
Croce, Benedetto
Crouch, Colin
Cucó i Giner, Josepa
Cueto Rúa, Santiago
Cunha, Luis
Cunha, Manuela
Curiel, Henri
Cyrulnick, Boris

D

Daniel, Yvan
D'Antonio, Débora
Da Silva Catela, Ludmila

Davidson, Arnold I.
De Baecque, Antoine
De Blas, Andrés
De Castro, Rosalía
Deceano Estrada, Ana Laura
Déchaux, Jean-Hughes
De Fiore, Joaquín
Del Águila, Juan J.
Del Águila, Rafael
Delgado, Joaquín
Delhaume, Bertrand
Della Volpe, Galvano
Delmotte, Florence
Del Olmo, Enrique
De Lucas, Javier
De Maistre, Joseph
De Pablo Masa, Antonio
Derro, Henri
De Santis, Daniel
Desbiens, Patrick
Deschamps, Léger-Marie
De Vecchi, María
Diamante, Julio
Dianax, Marta
Díaz, Carlos
Díaz Macías, Ernesto M.
Díaz, Marujita
Díaz Salazar, Rafael
Díez Alegría, José María
Di Stéfano, Alfredo
Dobbelaere, Karel
Domènech Sampere, Xavier
Domínguez, Javier
Donatello, Luis Miguel
Dos Passos, John
Duby, Georges
Dumézil, Georges
Dumont, Fernand
Dumont, Louis

Dunlop, Tessa
Duplá, Antonio
Duque de Rivas, Ángel de Saavedra
Dúrcal, Rocío
Durkheim, Émile
Dutrénit Bielous, Silvia

E

Eceiza, Antton
Eceolaza, Joseba
Eidelman, Ariel
Eliade, Mircea
Elias, Norbert
Ellacuría, Ignacio
Elorza, Antonio
Emmerich, Fernando
Engels, Friedrich
Enrique y Tarancón, Vicente
Entel, Alicia
Eraso Beloki, Santiago
Eraso, Felitxu
Erice, Víctor
Escarré, Aureli Maria
Escribano Gutiérrez, Juan
Eslava Galán, Juan
Esnal, Karmele
Espinosa, Francisco
Espronceda, José de
Esteban Zuriaga, María José
Etxebarrieta, Txabi
Etxeberria Mauleon, Xabier
Evard, Jean-Luc

F

Fagoaga, José Ignacio
Faulkner, William
Feld, Claudia

Fenelon, François
Fernández Buey, Francisco
Fernández-Creuhet López, Federico
Fernández de Castro, Ignacio
Fernández Droguett, Roberto
Fernández-Llebrez, Fernando
Fernández Rincón, Javier
Ferrachi, Armand
Ferreira, Ana Sofía
Ferreri, Marco
Festinger, Leon
Fierro Bardaji, Alfredo
Fiori, Gabriela
Flier, Patricia
Flores Galindo, Alberto
Flores, Lola
Floristán, Casiano
Foa, Vittorio
Folguera, María
Fontana, Josep
Fontenelle, Bernard
Forkada, Jone
Formentor, Davira
Forster, Robert
Forti, Steven
Fortún, Elena 1
Franco, Francisco
Franco, Marina
Freeden, Michael
Frontisi-Ducroux, Françoise
Funari, Pedro Paulo A.
Fusi, Juan Pablo

G

Gallego, Ferran
Gallego Méndez, María Teresa
Gamiño Muñoz, Rodolfo
Gamo, Mariano

Gandhi, Mahatma
Garaño, Santiago
Gárate Córdoba, José María
Garaudy, Roger
Garbero, Vanesa
García Acosta, Diamantino
García Alcalá, Julio Antonio
García Álvarez, Miguel Anxo
García Berlanga, Luis
García Delgado, José Luis
García Ferrando, Manuel
García, José Luis
García López, Daniel J.
García-Mauriño, José María
García-Nieto, Joan N.
García, Patrick
García Pelayo, Manuel
García Rico, Eduardo
García Salve, Francisco
García Sanz, Ramón
Garicano Goñi, Tomás
Garretón Kreft, Francisca
Garrido, Beatriz
Gauchet, Marcel
Gellatelly, Robert
Gentile, Emilio
Gerwarth, Robert
Gibbon, Edward
Giddens, Anthony
Gilman, Claudia
Giner, Salvador
Girardet, Raoul
Girardi, Giulio
Godelier, Maurice
Godin, Henri
Goertz, Hans-Jurgen
Goethe, Johann Wolfgand von
Gomes da Silva, Janine
Gómez Bravo, Gutmaro

Gómez Oliver, Miguel
González Anleo, Juan
González Bombal, Inés
González Casanova, José Antonio
González de Aguilar, Álvaro
González Delgado, María Ángeles
González, Gabriela
González, Juan Jesús
González Le Saux, Marianne
González, Marcelo
González, María Paula
González, Pedro
González, Pilar
González Prada, Manuel
González, Purificación
González, Roberto
González Ruiz, José María
González Vicén, Felipe
Gordon, Carlos
Gorospe, José Manuel
Gorz, André
Goytisolo, Juan
Gracia, Jordi
Graille, Patrick
Granados, Francisco
Gray, John
Greene, Graham
Greene, Jack P.
Grenier, Jean
Grimau, Julián
Groppa, Octavio
Guérin, Jean-Yves
Guevara, Ernesto *Che*
Guglielmucci, Ana
Guilloux, Louis
Gunder Frank, André
Gusdorf, Georges
Gutiérrez, Gustavo

H

Habermas, Jürgen
Hadot, Pierre
Haffner, Sebastian
Halévy, Daniel
Halévy, Élie
Hamsun, Knut
Harnecker, Marta
Harrington, James
Hartlib, Samuel
Hartweg, Frédéric
Haubtmann, Pierre
Haya de la Torre, Víctor Raúl
Heine, Heinrich
Heller, Agnes
Hermon-Belot, Rita
Hernández Sandoica, Elena
Hervieu-Léger, Danièle
Heywood, Andrew
Hill, Christopher
Hill, Stephen
Himmler, Heinrich
Hirschman, Albert
Hitler, Adolf
Hobsbawm, Eric
Hoffer, Eric
Horkheimer, Max
Horn, Gerd-Rainer
Hourdin, Georges
Huberman, Leo
Huerta, J. R.
Hugues, Brendan

I

Iazzetta, Marco
Ibarra, Juan Luis
Ibarra, Pedro

Iglesias, Pablo
Iturriaga Barco, D.
Iturrino, hermanos (Jesús, Augusto y Mario)
Izagirre, Koldo
Izaguirre, Inés

J

Jabardo, Mercedes
Jamet, Claude
Janis, Irving L.
Jaurés, Jean
Jelin, Elizabeth
Jensen, Silvina
Jiménez de Aberásturi, Juan Carlos
Jiménez, José Antonio
Joffily, Mariana
Joselito (José Jiménez)
Juliá, Santos
Jünger, Ernst

K

Käser, Engelbert
Kateb, George
Kautsky, Karl
Keane, John
Kershaw, Ian
Kidron, Maurice
Kipling, Rudyard
Kondratieva, Tamara
Kornetis, Kostis
Korzin, Ariel
Kozuf, Mladen
Kraus, Karl
Kropotkin, Piotr
Kruschev, Nikita
Kubala, Ladislao
Küng, Hans

L

Labica, Georges
Lacasta-Zabalza, José Ignacio
Lacroix, Jean
Lahire, Bernard
Laín, Domingo
Laino Sanchis, Fabricio
Laiz Castro, Consuelo
Laiz, Consuelo
Lamennais, Félicité Robert de
Landaburu, Ander
Landa, Martín
Langland, Victoria
Langreo, A.
Larralde Armas, Florencia
Larrandia, Mariano
Larson, Judith
Larumbe, María Ángeles
Lastra, María Soledad
Laurent, Alain
Lauzán, Silvana
Lavintman, Jazmín
Leal, Sigifredo
Le Breton, Guillaume
Ledesma Ramos, Ramiro
Lefebvre, Henry
Le Goff, Jacques
Lenin, Vladimir Illich
Lenk, Kurt
León, Sergio
Leroux, Pierre
Le Roy, Gérald
Levi, Giovanni
Levín, Florencia
Levy, Jacques
Lichbach, Irving
Lichtenberg, Georg Christoph
Lienhardt, Godfrey

Lilla, Mark
Linch, John
Lipinski, Daniel
Liu Chao Chi
Llanos, José María
Lluch, Ernest
Lobato, Ramón
Longoni, Ana
López Aranguren, José Luis
López Arnal, Salvador
López Arroyo, Paquita
López de Lacalle, José Luis
López García, José Antonio
López González, Loreto
López Pintor, Rafael
Lorenz, Federico
Louzao Villar, Joseba
Lower, Wendy
Löwith, Karl
Löwy, Michael
Lozano Rubello, Gabriela
Lubac, Henri de
Luckmann, Thomas
Lukács, Georg
Lusa, Fernando
Lusa, Guillermo
Lvovich, Daniel

M

Mackin, Robert
Madeira, João
Maeztu, Ramiro de
Magdoff, Harry
Malaparte, Curzio
Mallet, Serge
Malraux, André
Mancillas López, Yollolxochitl
Mandel, Ernest

Mannheim, Karl
Manuel, Frank E.
Manuel, Fritzie P.
Manzanas, Melitón
Mao Tsetung
Marcuse, Herbert
Mardones, José María
Mariátegui, José Carlos
Marisol (Josefa Flores)
Maritain, Jacques
Marramao, Giacomo
Martinet, Gilles
Martínez, Carmen
Martínez, José
Martínez Ocio, Pedro
Martínez, Paola
Martiniello, Marco
Martín Patino, Basilio
Martín Ramos, José Luis
Martynkewicz, Wolfgang
Marx, Karl
Massuth, Víctor
Matard-Bonucci, Marie-Anne
Mateo, Eduardo
Mateo Rivas, María José
Mateos, Abdón
Mateos, Roger
Mate Rupérez, Reyes
Mattei, Marie-Flore
Mattini, Luis
Maurois, André
McLellan, David
Melchor, Federico
Mélonio, Françoise
Meneses, Enrique
Merelman, Richard M.
Merton, Robert
Meslier, Jean
Messina, Luciana

Michelet, Jules
Miguel de Cervantes
Miliband, Ralph
Milza, Pierre
Miranda, Michel
Mir, Conxita
Mir García, Jordi
Molina, Antonio
Molina, Fernando
Molinaro, Leandro Daniel
Molinero, Carme
Monasterolo, Elvio
Monnerot, Jules
Monreal, Pilar
Montero García, Feliciano
Moore, Barrington, Jr.
Moradielos, Enrique
Moravia, Alberto
Morcillo Gómez, Aurora
Morello, Gustavo
Morelly, Étienne-Gabriel
Moreno, Francisco
Moreno Seco, Mónica
Morey, Carmen
Moro, Tomás
Morris, William
Moscovici, Serge
Mosse, Georges L.
Mounier, Emmanuel
Müller-Armack, Alfred
Muller, Jean-Marie
Münster, Arno
Muñoz Soro, Javier
Murray, Douglas
Murray, John Courtney
Muxel, Anne

N

Navajas Zubeldia, C.
Navarro López, Manuel
Nieves Conde, José Antonio
Nisbet, Robert
Noëlle-Neumann, Elisabeth
Notarianni, Michelangelo
Novais, José Antonio

O

Oberti, Alejandra
O'Flaherty, Liam
Olano Rey, Alberto
Olaso, José
Olea, Pedro
Oliván, Montserrat
Ollier, María Matilde
Onaindía, Mario
Ontoso, Pedro
Oñederra, Lourdes
Oriol, Carmen
Orozco Michel, Antonio
Ortega, Félix
Ortiz, Javier
Osuna, María Florencia
Otaegi, Ángel
Owen, Robert

P

Palenzuela, Pablo
Paletz, David L.
Palma Ramos, José Antonio
Palummo, Javier
Pappier, Viviana
Pardines, José
Paredes Manot, Juan
Parsons, Talcott
Pásara, Luis

Pascual, Miriam
Pastor, Manuel
Pavone, Claudio
Payne, Stanley G.
Pedro, Joana Maria
Peller, Mariela
Pensado Leglise, Patricia
Peña, Antoliniano
Peñaloza Palma, Carla
Perea, Joaquín
Pereda, Bienvenido
Pérez Agote, Alfonso
Pérez Chuecas, Salvador
Pérez, Claudio
Pérez Díaz, Víctor
Pérez Galdós, Benito
Pérez, Manuel
Pérez Ochoa, Íñigo
Pérez Pérez, José Antonio
Pérez Pinillos, Julio
Pérez Serrano, Julio
Perrault, Gilles
Pertot, Werner
Pestaña, Ángel
Petain, Philippe
Petitfils, Jean-Christian
Peukert, Detlev J. K.
Philippe Auguste
Philonenko, Alexis
Picazo, Miguel
Piette, Albert
Pili y Mili (Pilar y Aurora Bayona)
Pineda, Empar
Pinker, Steven
Piper Shafir, Isabel
Pittaluga, Roberto
Pizarro, Francisco
Pizzorno, Alessandro
Platón

Plá y Deniel, Enrique
Poitrineau, Abel
Poliakov, Leon
Porciúncula, Mateo
Portis, Larry
Portuondo, Ernesto
Pozzi, Pablo
Pradera, Víctor
Preston, Paul
Primo de Rivera, José Antonio
Prislei, Leticia
Pro, Juan
Proudhon, Pierre-Joseph
Pucciarelli, Alfredo
Puértolas, Ana
Puig Antich, Salvador
Puisais, Eric
Pujol Berché, Mercè
Pujol, Sergio

Q

Quaggio, Giulia
Quirosa-Cheyrouze y Muñoz, Rafael

R

Rabelais, François
Radden, Patrick
Raggio, Sandra
Rahner, Karl
Ramírez, Luis (Luciando Rincón)
Ramírez, Manuel
Ramírez Rivera, Bianca
Ramos, hermanas
Raulet, Gérard
Reati, Fernando
Redondo, Onésimo
Regueiro, Francisco

Reina, Juanita
Requena, Miguel
Rest, Marcelo
Revilla, Carmen
Reyes Sánchez, Rigoberto
Rey-Stolle, Alejandro
Rey-Stolle, Carlos María
Richard, Pablo
Richards, Michael
Richir, Marc
Richmond, Kathleen
Rico, Paquita
Ries, Julien
Rioux, Jean-Pierre
Rivera, Antonio
Rivière, Claude
Rixhon, Noël
Robespierre, Maximilien
Robinet, André
Robles Recabarren, Javiera
Roca i Girona, Jordi
Roca, José Manuel
Roca Rosell, Antoni
Roche, Anne
Rodinson, Maxime
Rodolfo Parisí, Elio
Rodríguez Agüero, Laura Mercedes
Rodríguez, Eva
Rodríguez Macià, Manuel
Rojas Claros, Francisco
Rolo Benetti, Pedro
Romero, Luis Alberto
Romero y Segura, Martín
Roncalli, Angelo (Juan XXIII)
Rosenberg, Alfred
Rouvillois, Frédéric
Rovira Belloso, Josep María
Rovira, Josep María
Rovirosa, Guillermo

Rubilar, Paula
Rudé, George
Ruiz Andrés, Rafael
Ruiz Balerdi, Rafael
Ruiz Carnicer, Miguel Ángel
Ruiz, María Olga
Ruiz, Marisa
Ruiz-Rico, Juan José
Ruiz Va, Antonio
Rusconi, Roberto
Russell, Bertrand
Ruyer, Raymond

S

Sacristán, Manuel
Saint-Upéry, Marc
Sala Rose, Rosa
Salvador Merino, Gerardo
Salvi, Valentina
Samarkin, Vadim V.
Sánchez Bravo, José Luis
Sánchez Vázquez, Adolfo
Sandoval, Marco Antonio
San Sebastián, José María
Sans Molas, Joel
Santos, Jesús
Santucho, Julio
Santucho, Roberto
Sanz, Carlos
Saralegui, Miguel
Satrustegi Andres, Imanol
Saura, Carlos
Sauvy, Alfred
Sayers, Sean
Scatizza, Pablo
Schaer, Roland
Scheibe Wolff, Cristina
Schmitt, Carl

Schmitt, Jean-Claude
Schneider, Cecilia
Schoenbaum, David
Schwartz, Alejandra Giselle
Seguí, Josep
Segura Sánchez, Julio
Semprún, Jorge
Sen, Amartya
Sepúlveda, Patricia Graciela
Serra, Francisco
Serrano Martínez, Jorge
Servier, Jean
Sesma Landrin, Nicolás
Sevilla, Lolita
Shalev, Michael
Shils, Edward
Shumpeter, Joseph A.
Sils, David L.
Silva, María Luz
Silvestre Rodríguez, Javier
Simenon, Georges
Simmel, Georg
Simón, Paula
Sirinelli, Jean-François
Sironneau, Jean-Pierre
Sistiaga, Jon
Sistiaga, José Antonio
Smelser, Neil J.
Sobrino, Jon
Solabarria, Pedro
Sorel, Georges
Spengler, Oswald
Sprei, Carlos
Stalin, Iósif
Stark, Werner
Stears, Marc
Steer, George
Steiner, George
Stern, J.

Stone, Lawrence
Suárez, Adolfo
Summers, Manuel
Sutton, Barbara
Swain, Gladys
Sweezy, Paul

T

Taillot, Allison
Tamayo, Juan José
Teodori, Massimo
Terán, Óscar
Tezanos, José Félix
Therborn, Göran
Thibaud, Paul
Thomas, Hugh
Thompson, Edward P.
Thompson, George
Toharia Cortés, Juan José
Tönnies, Ferdinand
Torrado, Ramón
Torres, Camilo
Tortti, María Cristina
Tovar, Antonio
Tower Sargent, Lyman
Treglia, Emanuele
Trevor-Roper, Hugh
Trías, Eugenio
Trier, Gerson
Trotski, León
Tuñón de Lara, Manuel
Turner, Bryan S.
Tusell, Javier

U

Unamuno, Miguel de
Uría Ríos, Paloma

Uriarte, Eduardo *Teo*
Urs von Balthasar, Hans

V

Vaccotti, Luciana
Vairasse, Denis
Valderrama, Juanito
Vale Díaz, David
Van der Mersch, Maxence
Vásquez, Juan Gabriel
Vázquez de Mella, Juan
Vecchioli, Virginia
Vega, Santiago
Verba, Sidney
Verina, Anahí
Vernant, Jean-Pierre
Vernazza, Jorge
Vezzetti, Hugo
Vidal, Ana María
Vidaurrázaga Aránguiz, Tamara
Villacañas Berlanga, José Luis
Villanueva, Ángel
Villanueva, Javier
Viñas, J. S. 6
Vitoria Cormenzana, F. Javier
Vogelin, Eric
Vommaro, Gabriel
Von Martin, Alfred
Voyenne, Bernard

W

Walker, Charles
Walzer, Michael
Weber, Eugen
Weber, Max
Weil, Simone
Whisker, James B.

Wieviorka, Michel
Wilde, Oscar
Wilhelmi, Gonzalo
Williams, Raymond
Winock, Michel
Wright Mills, Charles

Y

Yankelevich, Pablo
Yllich Escamilla, Santiago
Ysàs, Pere

Z

Zarankin, Andrés
Zipitria, Elbira
Zuckerman, Alan S.
Zumeta, José Luis
Zurro, Rosa
Zweig, Stefan

NOTAS

1 . Los rasgos y la evolución de las facetas ideológicas de estas organizaciones merecieron la atención de mi libro *De la indignación de ayer a la de hoy. Transformaciones ideológicas en la izquierda alternativa en el último medio siglo en Europa occidental* (Madrid, Talasa, 2012), al igual que del de Salvador López Arnal *Conversaciones con Eugenio del Río* (Málaga, Ediciones del Genal, 2015).

2 . De ese incremento da cuenta el número de sumarios abiertos por el Tribunal de Orden Público (TOP) en la primera mitad de los años setenta: 1.358 en 1970, 1.361 en 1971, 1.695 en 1972, 2.065 en 1973, 3.382 en 1974 y 4.317 en 1975 (*El País*, 2 de enero de 1977). "Consultando las memorias anuales del fiscal del TOP, saldría un 20-25% de absoluciones de las 3.000 sentencias dictadas entre 1965 y 1974". Entre 1965 y 1976 incoó 22.859 causas. Si en cada una de ellas hubiera habido tres personas encartadas, tendríamos un total de casi 70.000 procesados por el TOP (José Catalán Deus, "Historia de un tribunal maldito", *Posible*, 13 de enero de 1977).

3 . *Cfr.* Cristian Cerón Torreblanca y Francisco Lara Sánchez, *El Frente de Liberación Popular (FELIPE). Historia de una rebelión, 1958-1969*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2022; Julio Antonio García Alcalá, *Historia del "Felipe" (FLP, FOC y ESBA). De Julio Cerón a la Liga Comunista Revolucionaria*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001; del mismo autor, *Un modelo en la oposición al franquismo: las Organizaciones Frente (FLP-FOC-ESBA),* tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1997; Eduardo García Rico, *Queríamos la revolución. Crónicas del FELIPE, Frente de Liberación Popular*, Barcelona, Flor del Viento, 1998; José Antonio Novais, "Los *felipes*. Rebeldes de los años sesenta", *El País*, suplemento "Domingo", 23 de abril de 1978.

4 . *Cfr.* José Luis Martín Ramos (coord.), *Pan, trabajo y libertad. Historia del Partido del Trabajo de España*, Barcelona, El Viejo Topo, 2012; Ernesto M. Díaz Macías, *Los últimos chinos. Historia del Partido del Trabajo de España (PTE) (1967-1980)*, Madrid, Dykinson, 2021.

5 . Emanuele Treglia, "Izquierda comunista y cambio político. El caso de la ORT", *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 92(4), pp. 47-71.

6 . Joel Sans Molas, *Militancia, vida y revolución en los años 70: la experiencia de la Organización de Izquierda Comunista (OIC),* tesis doctoral, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017.

7 . Textos diversos sobre la izquierda radical: José Manuel Roca (coord.), *El proyecto radical. Auge y declive de la izquierda revolucionaria en España (1964-1992)*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1994; en ese mismo libro, Ernesto Portuondo, "Forja de rebeldes: una aproximación a los orígenes de las vanguardias militantes del radicalismo de izquierdas en la segunda mitad de los sesenta: el movimiento estudiantil"; Gonzalo Wilhelmi, *Izquierda revolucionaria y movimientos sociales en la Transición. Madrid, 1975-1982*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2014; Julio Pérez Serrano, "Orto y ocaso de la izquierda revolucionaria en España (1959-1994)", en Rafael Quirosa-Cheyrouze y Muñoz (ed.), *Los partidos en la Transición: las organizaciones políticas en la construcción de la democracia española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 249-289; "Estrategias de la izquierda radical en el tardofranquismo y la transición (1956-1982)", en *La Transición española: Nuevos enfoques para un viejo debate*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 95-125; también de Julio Pérez Serrano, "Los proyectos revolucionarios en la Transición española: cuestiones teóricas e historiografía", en Zoraida Carandell, Julio Pérez Serrano, Mercè Pujol Berché y Allison Taillot (dirs.), *La construcción de la democracia en España (1868-2014). Espacios, representaciones agentes y proyectos*, París, Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2019, pp. 567-589; Consuelo Laiz Castro, *La lucha final. Los partidos de la izquierda radical durante la transición española*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1995; Imanol Satrustegi Andres e Íñigo Pérez Ochoa, "UNAI: auge y fracaso de la izquierda revolucionaria en Navarra", *Príncipe de Viana*, 277, mayo-agosto de 2020, pp. 669-675; Joel Sans Molas, "L'esquerra revolucionària i el seu paper en la mobilització social i el canvi polític dels anys 70: estat de la qüestió i alguns apunts per al seu estudi", comunicación vinculada al projecto de investigación "Las alternativas a la quiebra liberal en Europa: socialismo, democracia, fascismo y populismo, 1914-1991", Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, s. f. Acerca de la izquierda revolucionaria portuguesa: Ernesto M. Díaz Macías, Julio Pérez Serrano y Ana Sofía Ferreira, *La izquierda revolucionaria en el laberinto de la revolución de los claveles*, Madrid, Dykinson, 2021.

8 . En el Movimiento Comunista, al que pertenecí durante toda su existencia, fueron considerables los esfuerzos dedicados a la formación. Era frecuente que en el orden del día de las reuniones se incluyeran debates sobre textos diversos. Además, se organizaban numerosas charlas internas o abiertas y cursos anuales de formación. Algunos de estos cursos llegaron a tener una duración de dos semanas en régimen de internado. En un periodo más reciente, en las organizaciones que sucedieron al Movimiento Comunista, se alternaron unas Jornadas de Pensamiento Crítico y los llamados *Jovencuentros*, ambos bienales, y unos cursos de formación de varios días para jóvenes que tenían mayores responsabilidades. Esto sin contar con los cursos que tenían lugar en cada una de las organizaciones territoriales. Acerca de la historia del MC: Josepa Cucó i Giner, "La izquierda de la izquierda. Un estudio de antropología política en España y Portugal", *Papeles del CEIC*, 2007-1; "De jóvenes radicales a alternativos maduros. Apuntes antropológicos sobre la evolución del Movimiento Comunista en España", en Manuela Cunha y Luis Cunha (orgs.), *Intersecções Ibéricas. Margens, passagens e fronteiras*, Lisboa, 90 Graus, 2007, pp. 313-336; "Permanecer mutando: Revolta y las transformaciones de un antiguo partido revolucionario", en Mercedes Jabardo, Pilar Monreal y Pablo Palenzuela (coords.), *Antropología de orientación pública: visibilización y compromiso de la antropología*, Donostia-San Sebastián, Ankulegi, 2008; "Recuperando una memoria en la penumbra. El

Movimiento Comunista y las transformaciones de la extrema izquierda española", *Historia y Política*, 20, julio-diciembre de 2008, pp. 73-96; "Trashumancias feministas y translocaciones políticas. Los desarrollos de un feminismo que se reivindica radical y otro", *Éndoxa*, 33, UNED, 2014; *De la utopía revolucionària a l'activisme social. El Moviment Comunista, Revolta y Cristina Piris*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2016; "L'esquerra revolucionària i la Transició. Dinàmiques i processos", *Debats*, 132(1), 2018; Carlos Gordon, *De la lucha antifranquista a los nuevos movimientos sociales. Una historia del Movimiento Comunista de Asturias*, Oviedo, KRK Ediciones, 2023. Kepa Bilbao Ariztimuño, *Crónica de una izquierda singular*, Edición electrónica, sin fecha; también *El nacimiento de ETA (1959). La primera escisión (1966-1967) y la formación de EMK* [edición electrónica], 2006, y *Años de plomo. La excepcionalidad vasco-navarra en la transición, 1975-1985*, Donosti, Gakoa, 2019; Ernesto Díaz Macías, *El Movimiento Comunista (MC). Historia de un partido (1964-1991)*, Madrid, Los Libros de La Catarata, 2022; Salvador López Arnal, entrevista a Eugenio del Río sobre la historia del Movimiento Comunista, *El Viejo Topo* y *Rebelión*, 6 de julio de 2015; Javier Fernández Rincón, "La lucha por la democracia en clave antifascista. El Movimiento Comunista (MC) por la ruptura democrática (1975-1977)", en C. Navajas Zubeldia y D. Iturriaga Barco (coords.), *El reinado de Juan Carlos I (1975-2014)*, Actas del VI Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo, Logroño, Universidad de La Rioja, 2019.

9 . Michel Wieviorka, "Les maoïstes français et l'hypothese terroriste", *Esprit*, 94-95, octubre-noviembre de 1984, p. 134.

10 . Ferdinand Tönnies estableció la muy conocida distinción entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*) (*Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947 [1887]; edición en catalán: *Comunitat i associació*, Barcelona, Edicions 62, 1984). Max Weber diferenció entre "comunalización" (*Vergemeinsschaftung*) y "sociación" (*Vergesellschaftung*). La primera era entendida como una actividad social y una disposición social fundada en un sentimiento subjetivo, tradicional o afectivo, y en la conciencia de pertenecer a una misma comunidad, mientras que la segunda se basaba en unos intereses, finalidades, valores, motivados racionalmente (*Economía y sociedad,* Madrid, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1993 [1922]). Aunque en ambos casos se estaba aludiendo a colectividades de gran escala, en los grupos de los que estoy tratando en este libro se pudo apreciar una conjunción de dos dimensiones: una afectiva comunitaria y la otra *racional-revolucionaria*, encaminada a *cambiar las cosas*. Véase el epígrafe "Sociedad y comunidad. Cultura y cohesión social" en el excelente libro de Ignasi Álvarez Dorronsoro, *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Madrid, Talasa, 1993, pp. 29-36.

11 . Christopher Hill, *Orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*, 1965, Barcelona, Crítica, 1980, p. 10.

12 . A estos problemas alude Mahzarin Banaji en su breve texto "Nuestra racionalidad limitada", en el libro coordinado por John Brockman (ed.), *Eso lo explica todo*, Barcelona, Deusto, 2019 [2013], pp. 118 y ss.

13 . Norbert Elias, *Compromiso y distanciamiento*, 1983, Barcelona, Península, 1990. "En todas las

ciencias humanas —en unas más, en otras menos— la investigación continúa moviéndose entre dos planos de conciencia y dos formas de aproximación, una más cercana al compromiso, otra más próxima al distanciamiento" (p. 25). "El compromiso designa la implicación emocional, lo que se llama comúnmente la *subjetividad* o incluso la *irracionalidad*. El distanciamiento corresponde, por el contrario, a la *objetividad*, a la *racionalidad*. Es el distanciamiento, en tanto que dominio de uno mismo, en tanto que aprendizaje del dominio de las propias representaciones afectivas, el que permite comprender un fenómeno y hacerse con él. […] En realidad, toda representación, toda actitud, todo comportamiento posee siempre cierto grado de compromiso y de distanciamiento" (Florence Delmotte, "Termes clés de la sociologie de Norbert Elias", *Presses de Sciences Po*, 106, 2010/2, p. 35. *Vid.* Patrick Desbiens, *Connaissance et societé chez Norbert Elias. Contribution à une théorie dialectique de la societé*, Quebec, Université de Laval, 2018, pp. 134-170; Bernard Lahire, "Elias (Norbert). Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance", *Revue française de sociologie*, 34(4), 1993, pp. 673-676. Sobre los problemas específicos suscitados en el campo de la historia del tiempo presente, de la historia inmediata o de la historia reciente, véase Marina Franco y Daniel Lvovich, "Historia reciente: apuntes sobre un campo de investigación en expansión", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 47, segundo semestre de 2017, pp. 190-217.

14 . El propio Norbert Elias, en su libro recién mencionado, escribe lo que sigue a propósito de los condicionamientos que gravitan sobre los científicos sociales: "¿No deben a veces tener buenos motivos para temer que pueden perjudicar a su causa y dar armas al enemigo si someten a un examen sistemático y desapasionado los artículos de fe canonizados socialmente y los ideales de alguno de los grupos a los que ellos mismos pertenecen?" (p. 27).

15 . En el citado libro *De la indignación de ayer a la de hoy* (2012) mencioné algunas de esas ideas: "La voluntad de hacer feliz a la sociedad con una idea de la felicidad formada al margen de las ideas que la propia sociedad pudiera tener; una adhesión a la idea revolucionaria escasa de sentido crítico; la defensa de la violencia política revolucionaria; unas perspectivas cortas de realismo, hermanadas a un extremo voluntarismo; una ideologización excesiva y cargada de criterios rígidos y absolutos; una desmedida confianza en las propias ideas y una tenaz propensión a rechazar firmemente las ideas contrarias; una tendencia a exagerar el alcance y la trascendencia de los propios actos" (p. 22).

16 . *Cfr.* Josep Fontana (ed.), *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 1986; José Luis Villacañas Berlanga, *La revolución pasiva de Franco*, Madrid, Harper Collins Ibérica, 2022; Juan Eslava Galán, *Los años del miedo. La nueva España* (1939-1952), Barcelona, Planeta, 2008; VV AA, *Los años del hambre. Historia y memoria de la posguerra franquista*, Madrid, Marcial Pons, 2020; Michael Richards, *Un tiempo de silencio. La guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco,* Barcelona, Crítica, 1999; Julio Aróstegui (coord.), *Franco, la represión como sistema*, Barcelona, Flor del Viento, 2012; Gutmaro Gómez Bravo, *El exilio interior. Cárcel y represión en la España franquista, 1939-1950,* Madrid, Taurus, 2009; del mismo autor, *Geografía humana de la represión franquista*, Madrid, Cátedra, 2017; Pere Ysàs, *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia*, Barcelona, Crítica, 2004; Alicia Alted, *La voz de los vencidos. El exilio republicano de 1939,* Madrid, Aguilar, 2005; Enrique Moradielos, *La España de Franco (1939-1975). Política y sociedad*, Madrid,

Síntesis, 2000; Santos Juliá, *Víctimas de la guerra civil,* Madrid, Temas de Hoy, 1999; Santiago Vega, *La política del miedo. El papel de la represión en el franquismo*, Barcelona, Crítica, 2011; Julián Casanova, Francisco Espinosa, Conxita Mir y Francisco Moreno, *Morir, matar, sobrevivir. La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona, Crítica, 2002; Julián Casanova (coord.), *Cuarenta años con Franco*, Barcelona, Crítica, 2015; Paul Preston, *El holocausto español. Odio y exterminio en la guerra civil y después*, Barcelona, Debate, 2011; del mismo autor, *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX*, Barcelona, Península, 2020; Juan J. del Águila, *El TOP. La represión de la libertad (1963-1977),* Barcelona, Planeta, 2001; Ramón Arnabat Mata, "La represión: el ADN del franquismo español", *Cuadernos de Historia*, 39, diciembre de 2013; Roger Mateos, *Caso Cipriano Martos. Vida y muerte de un militante antifranquista*, Barcelona, Anagrama, 2018.

17 . Se pueden hallar en diversos pasajes de mi mencionada obra *De la indignación de ayer a la de hoy* (2012).

18 . "Mutaciones culturales", *Letras Libres*, 140, mayo de 2013.

19 . Del artículo de la *Encyclopaedia Universalis* que figura en el libro *Ejercicio espirituales y filosofía antigua*, prefacio de Arnold I. Davidson, Madrid, Siruela, 2006, pp. 182-183.

20 . Las siguientes obras, entre tantas otras, aportan elementos de reflexión útiles sobre esta cuestión, que incluye el problema de las raíces del nazismo en la historia alemana: Norbert Elias, *Los alemanes*, 1994, Ciudad de México, Instituto José María Luis Mora, 2007; Johan Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, París, Gallimard, 2014; Wendy Lower, *Les furies de Hitler. Comment les femmes allemandes ont participé à la Shoah*, París, Tallandier, 2014; Detlev J. K. Peukert, *Inside nazi Germany: Conformity, opposition and racism in everyday life*, New Haven, Yale University Press, 1987; Charlotte Beradt, *Rêver sous le IIIème Reich*, París, Payot, 2002; Robert Gellatelly, *No solo Hitler: La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona, Crítica, 2002; Rosa Sala Rose, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, Acantilado, 2003; Sebastian Haffner, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, Barcelona, Destino, 2002; Robert Gerwarth, *Los vencidos. La Primera Guerra Mundial no concluyó del todo. 1917-1923,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2017; Christophe Charle, *La crise des societés imperiales. Allemagne, France, Grande-Bretagne, 1900-1940*, París, Seuil, 2001; Ian Kershaw, *Descenso a los infiernos: Europa 1914-1949*, Barcelona, Crítica: 2018; Julián Casanova, *Una violencia indómita. El siglo XX europeo*, Barcelona, Crítica, 2020; VV AA, *Critiques: Le fascisme*, *Tel Quel*, 57, 1974. Elio Rodolfo Parisí publicó un buen artículo, accesible en la red, sobre los antecedentes intelectuales del nazismo: "Derechos humanos e intolerancia: el nacionalsocialismo", *Revista Electrónica de Psicología Política*, marzo de 2003. Georges L. Mosse mostró cómo un conjunto de elaboraciones ideológicas que exaltaban la comunidad germánica había arraigado en la sociedad alemana desde el siglo XIX, allanando el terreno para la implantación social del nazismo: *La nacionalización de las masas*, Madrid, Marcial Pons, 2005. En otra de sus obras resaltó el valor de un enfoque cultural para entender el respaldo popular del nazismo, así como su capacidad para hacerse con mitos y ritos anteriores. Destacó también la importancia de la virilidad en el nazismo. En su opinión, además, la *brutalización* de los combatientes en la Primera Guerra Mundial facilitó la

aceptación del nacionalsocialismo: *La Révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme*, París, Seuil, 2003. La complicidad de muchos intelectuales de prestigio con el nacionalsocialismo fue objeto del texto de Karl Kraus, escrito en 1933, *Troisième Nuit de Walpurgis*, París, Éditions Agone, 2005. La relación de una parte de la intelectualidad alemana, en este caso la muniquesa, con el poder desde el comienzo del siglo XX, abrió un camino que beneficiaría después al nazismo. De ello se ocupa el libro de Wolfgang Martynkewicz, *Múnich intelectual y hitleriana. Salón Deutschland. Intelectuales, poder y nazismo (1900-1945)*, Barcelona, Edhasa, 2013. David Schoenbaum advirtió que Hitler consiguió aparecer ante numerosos alemanes como un líder modernizador de una sociedad con más posibilidades de ascenso social: *La révolution brune. La societé allemande sous le IIIème Reich (1933-1939)*, París, Gallimard, 2000. A su vez, Philippe Burrin consideró que esa apreciación favorable fue minoritaria en su obra *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, París, Seuil, 2000. Este último autor se refirió a otras razones para explicar el éxito de los nazis: la identificación con el nacionalismo popular, la proximidad con las élites conservadoras, el mito del líder salvador que sintoniza con una religiosidad difusa, la fragilidad en Alemania de la conciencia democrática liberal (a finales del siglo XIX estaba ya asentada una tradición antiliberal)… Acerca de los orígenes del antisemitismo en Alemania, mucho antes de 1933: Jean-Luc Evard, *Signes et insignes de la catastrophe. Du swastica a la Sohah*, París, Éditions de l'Éclat, 2005. El autor recorre en este libro la trayectoria de los sentimientos exterminadores de los judíos a partir de 1850.

21 . Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'ortodoxie*, París, Gallimard, 1967 [1938], p. 27.

22 . Lo que cada cual acaba siendo tiene mucho del personaje que se decide representar y del papel que los demás esperan de uno, lo que nos remite a la cuestión de la teatralidad en la vida social (Michel Miranda, *La societé incertaine*, París, Meridiens, 1986, cap. 2, "Le jeu symbolique de la théâtralité", pp. 153-168). Resuena la ambigüedad que se observaba en la Grecia antigua cuando designaba con una misma palabra al rostro y a la máscara (Françoise Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, París, Flammarion, 1995). En referencia a la escenificación en los colectivos, J.-P. Sironneau escribió lo siguiente: "Un grupo humano, para constituirse, está obligado a representarse, a ponerse en escena. Esta representación se forma, sobre todo, en periodos de efervescencia, que son periodos creadores y fundadores" ("L'idéologie entre le mythe, la science et la glose", en *Cahiers de l'imaginaire. L'imaginaire du politique,* Toulouse, Privat, 1988, p. 44).

23 . Pierre Hadot, en el mismo texto de la citada *Encyclopaedia Universalis*, p. 184.

24 . A ello me referí en los capítulos II y III de mi libro *Crítica del colectivismo europeo antioccidental*, Madrid, Talasa, 2007, pp. 30-56.

25 . Véase su excelente trabajo *El peso de la nación. Nicola Bombacci, Paul Marion y Óscar Pérez Solís en la Europa de entreguerras,* Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2014.

26 . Cecilia Schneider y Karen Avenburg, "Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques", *POSTData 20*, 1, abril-septiembre de 2015, p. 109.

27 . Las culturas políticas influyen en los comportamientos políticos y son menos precisas y más amplias que las filosofías políticas. Se trata de sistemas de representaciones que mezclan la memoria, las imágenes, las fórmulas, los mitos y los ritos, todo lo cual viene a formar *culturas de identificación*. Serge Bernstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, París, Seuil, 2002. *Cfr.* Miguel Ángel Cabrera y Juan Pro (coords.), *La creación de las culturas políticas modernas. 1808-1833*, Zaragoza y Madrid, Prensas de la Universidad de Zaragoza/Marcial Pons, 2014. Véanse también los volúmenes 3 y 4 de *Histoire culturelle de la France*: Antoine de Baecque y Françoise Mélonio, *Lumières et liberté*, y Jean-François Sirinelli y Jean-Pierre Rioux, *Le temps des masses*, París, Seuil, 1998; Gabriel A. Almond y Sidney Verba, *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1963; Richard M. Merelman, *Partial visions: Culture and politics in Britain, Canada and the United States*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991. En la red se puede encontrar la traducción al castellano de "Culture in Comparative Political Analysis" (del libro editado por Irving Lichbach y Alan S. Zuckerman, *Comparative politics: Rationality, culture, and structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009), realizada por Mateo Porciúncula, en http://bitly.ws/JRM3. También en la red está disponible un buen trabajo de David L. Paletz y Daniel Lipinski sobre la cultura política, "Political culture and political communication", *Working Paper*, 92, 1994.

28 . Albert Hirschman llamó la atención sobre el choque entre esta percepción del capitalismo como una fuerza omnipotente, enraizada en la extrema izquierda, y el empeño de llevar a cabo grandes transformaciones sociales (*Deux siècles de rhétoriques réactionnaires*, París, Fayard, 1991).

29 . A esa reducción de la vida social al capitalismo me referí críticamente en la mencionada obra *Crítica del colectivismo europeo antioccidental* (2007, pp. 142 y ss.). Por supuesto, el capitalismo va más allá de la producción y el intercambio de bienes, del crédito, de los movimientos monetarios, de la organización del trabajo, pero no lo es todo. No es ajena a ello su convivencia con civilizaciones diferentes como la china, la norteamericana o la iraní.

30 . Oficina de propaganda del comité central de la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT), *La ORT por la democracia popular, el socialismo y el comunismo*, sin fecha (quizá 1976), p. 4.

31 . VI pleno (ampliado) del comité central del Partido del Trabajo de España, informe presentado por Ramón Lobato, en *Hacia el socialismo*, 8, febrero de 1976, pp. 33-34.

32 . *Línea política e ideológica* aprobada en el I Congreso del Movimiento Comunista de España, septiembre de 1975, p. 8.

33 . Recogida en VV AA, *Franquismo y lucha de clases. Una aproximación histórica (1939-1975)*, Barcelona, Iniciativas Editoriales, 1977.

34 . Alberto Flores Galindo, "Generación del 68: ilusión y realidad", *Márgenes*, 1, marzo de 1987, p. 103. *Cfr.* Kostis Kornetis, *Children of dictatorship. Student resistence, cultural, politics and the "Long 1960's" in Greece*, Nueva York / Oxford, Berghahn Books, 2013; Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of 68:*

Rebelion in Western Europe and North America, 1956-1976, Oxford, Oxford University Press, 2007; Alicia Entel, "Mitos y carismas en la militancia política argentina de los años 70", comunicación en el IV Congreso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación, ALAIC, 11-16 de septiembre de 1998, Universidad Católica de Pernambuco, Recife (Brasil).

35 . Walter Benjamin, *Diario de Moscú*, Madrid, Taurus, 1988 [1926], p. 69.

36 . John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982 [1962].

37 . Este rasgo de los nuevos grupos radicales fue debidamente subrayado por Massimo Teodori en *Las nuevas izquierdas europeas (1956-1976),* prólogo de Jesús Santos, Barcelona, Blume, 1978.

38 . El artículo iba firmado por José Uribe, uno de mis seudónimos, y se titulaba "¿Debemos rechazar las relaciones con el partido de Santiago Carrillo?", *Zer Egin?,* 22, diciembre de 1971.

39 . *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras*, vol. 9, Barcelona: Crítica, 1978, p. 169.

40 . Un tratamiento más pormenorizado del problema de la violencia política se puede encontrar en mi libro, antes citado, *De la indignación de ayer a la de hoy* (2012), pp. 64-80. En esas páginas se incluyen algunas observaciones sobre la cuestión de los fines y los medios.

41 . Patrick Radden, *Say nothing: A true story of murder and memory* [edición electrónica], New York, Double Day/Penguin Random House, 2019, cap. 21. Edición en castellano: *No digas nada*, Barcelona, Reservoir Books, 2020.

42 . Carta a Gerson Trier, 18 de diciembre de 1889. *Marx & Engels Collected Works* (*MECW)*, vol. 48, *Letters. 1887-90*, Londres, Lawrence & Wishart, 2001, pp. 423-425.

43 . Antonio Duplá, "Reconocer a todas las víctimas y todos los sufrimientos: un déficit histórico en la izquierda radical", en Antonio Duplá y Javier Villanueva (coords.), *Con las víctimas del terrorismo*, Donostia/San Sebastián, Gakoa, 2009, p. 81.

44 . *Cfr.* Víctor Aparicio, *La izquierda y la violencia política en la Transición española. Discursos y prácticas (1975-1982)*, tesis doctoral, Universidad del País Vasco, octubre de 2021; Sophie Baby, *El mito de la transición pacífica. Violencia y política en España (1975-1982)*, Madrid, Akal, 2018; Ana Sofía Ferreira, João Madeira y Pau Casanellas (coords.), *Violência política no século XX: um balanço*, Lisboa, Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, 2017.

45 . Siempre fui crítico con el nacionalismo predominante en la historia de ETA, pero durante años justifiqué el uso de la violencia. A ello me referí en "El final del silencio", *CTXT*, 4 de diciembre de 2019, artículo reproducido al final de estas páginas.

46 . En el mencionado texto de Antonio Duplá (2009), al considerar las actitudes hacia las víctimas de ETA, se encuentran justas apreciaciones sobre el difícil acomodo en ciertas conciencias de cosas tales como el amor, el dolor ajeno, la compasión… (p. 84). Joseba Eceolaza, refiriéndose a las actitudes respecto a las víctimas de ETA, se pregunta: "¿Cómo pudimos ser tan solidarios con mil causas y tan ciegos hacia el dolor y el miedo que estaban viviendo cientos de nuestros vecinos y vecinas?" (*ETA: la memoria de los detalles*, Pamplona-Iruña, Papeles del Duende, 2022, p. 35). Sobre este particular son muy sugerentes los magníficos trabajos de Ana Aizpiri ("La calamidad") y de Lourdes Oñederra ("No estuvimos"), ambos en Luis Castells y Fernando Molina (coords.), *Lecturas de la violencia vasca*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2022.

47 . En referencia a ETA, Eduardo *Teo* Uriarte ha abordado estos problemas perspicazmente en su libro *Tiempo de canallas. La democracia ante el fin de ETA* (Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2013, pp. 112 y ss.).

48 . Así la trata justamente Fernando Molina en *Mario Onaindia (1948-2003). Biografía patria*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, donde alude al papel esencial que adquirió la violencia como marcador de identidad del nuevo nacionalismo vasco (p. 120).

49 . El magnífico libro de Patrick Radden *Say nothing*, *op. cit.*, es todo él un testimonio apabullante acerca de la barbarie que puede acompañar a la violencia política, al igual que sobre aspectos tales como los instrumentos del control social comunitario vinculado a esa violencia, instrumentos que tan bien hemos conocido en el País Vasco y en Navarra.

50 . Las semejanzas del fascismo y el nazismo con el régimen soviético no eran tenidas en cuenta. Se toleraba en unos regímenes lo que se condenaba en otros. "Poder absoluto del Estado, sin ninguna limitación legal o práctica; un partido único que representa al Estado, y no al pueblo, a lo largo y ancho del país; un tirano concentra todo el poder; una ideología es la verdad oficial enseñada dogmáticamente" (Raymond Aron, posfacio al libro de Élie Halévy, *L'ère des tyrannies*, 1938, París, Gallimard, 1990, p. 264).

51 . Si no me equivoco, hasta 1975 no hubo encuestas que dieran la debida importancia al papel de la mujer en la sociedad española. Ese año el Informe FOESSA se interesó por la familia española como distribuidora de funciones y de posiciones sociales entre hombres y mujeres. "La educación de la mujer para la casa y el control por parte del marido eran opiniones suscritas por más del 68% de los entrevistados, y la responsabilidad de la mujer en las tareas domésticas era aceptada por el 82%" (Manuel Navarro López y María José Mateo Rivas, *Informe Juventud en España*, Madrid, Instituto de la Juventud, 1993, p. 123).

52 . Sobre la desobediencia civil son imprescindibles los trabajos que, desde 1981, viene publicando Javier de Lucas. El último de ellos es *Decir no. El imperativo de la desobediencia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2020.

53 . En los círculos de los que estoy hablando eran grandes las dificultades para abordar la compleja relación entre lo individual y lo colectivo. Era frecuente la equiparación entre el individualismo y la

atomización de la vida social y el relajamiento de los vínculos sociales. Se desconocía la historia del individualismo, el sentido del individualismo moderno, que tuvo su punto de partida en Europa, y lo que en él hay de valioso. A muchos nos habrían enseñado algo libros como el de Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983; o el de George Kateb, *The inner ocean. Individualism and democratic culture*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1992; o el de Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme*, París, Presses Universitaires de France, 1993; o el del mismo autor *De l'individu et ses ennemis*, París, Hachette/Pluriel, 1987. Sobre individuo y holismo, el impulso cobrado por la figura del individuo en la Europa de los siglos XVII y XVIII, y las transformaciones más recientes del individualismo: Patrick García, Jacques Levy y Marie-Flore Mattei, *Révolutions, fin et suite*, París, Bibliotèque Publique d'Information/Centre Georges Pompidou, 1991, pp. 24 y ss. En mi libro *Crítica del colectivismo europeo antioccidental* dediqué unas páginas a la relación entre individualismo y colectivismo en el pensamiento de Marx (2007, pp. 76-81).

54 . Alain Laurent, en el libro que acabo de mencionar (*Histoire de l'individualisme*), hace referencia al *temor a ser individuo*, que no queda muy lejos de la propensión colectivista de la que estoy hablando (p. 108).

55 . "Nacionalismo vasco y ETA", en el libro citado que coordinaron Antonio Duplá y el propio Javier Villanueva, 2009, p. 53.

56 . Estatutos aprobados en el I Congreso del Movimiento Comunista de España, septiembre de 1975, art. 3b. La oposición a la metafísica, antónima de la dialéctica en aquel marxismo ortodoxo, formaba parte de un campo filosófico especialmente enigmático y particularmente incómodo para aquellos jóvenes militantes.

57 . Joseph A. Shumpeter, *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel, 1982 [1954], p. 440.

58 . De estos y otros aspectos del horizonte ideológico del último antifranquismo juvenil hablé en mi intervención en las VII Jornadas de Pensamiento Crítico, celebradas en la Universidad Carlos III, Leganés (Madrid), en diciembre de 2007, publicada en *Página Abierta*, 192, mayo de 2008. Figura entre los apéndices incluidos en estas páginas.

59 . Mónica Moreno Seco ha indagado acerca de la relación de las organizaciones de la izquierda radical con el feminismo en su trabajo "Sexo, Marx y *nova cançó*. Género, política y vida privada en la juventud comunista de los años setenta", *Historia Contemporánea*, 54, 2017, pp. 47-84. De la misma autora, véase también: "Mujer y culturas políticas en el franquismo y el antifranquismo", *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 7, 2008, pp. 165-185. *Cfr.* Purificación González, Pilar González y Carmen Martínez (eds.), *El movimiento feminista en España en los años setenta*, Madrid, Cátedra, 2009; María Ángeles Larumbe, *Una inmensa minoría. Influencia y feminismo en la Transición*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002; Paloma Uría, Empar Pineda y Montse Oliván, *Polémicas feministas*, Madrid, Revolución, 1985; Paloma Uría Ríos, *El feminismo que no llegó al poder. Trayectoria de un feminismo crítico*, Madrid, Talasa, 2009; el Colectivo Federal de Mujeres del

Movimiento Comunista editó el libro, redactado por Rosa Zurro, *Apuntes sobre la evolución de nuestras concepciones feministas*, s. f. A propósito del feminismo en el PSOE: Giulia Quaggio, "La cuestión femenina en el PSOE de la Transición: de la marginación a las cuotas", *Arenal*, 24(1), enero-junio de 2017, pp. 219-253.

60 . *Cfr.* Amartya Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Madrid, Katz, 2007.

61 . Mark Lilla ha abordado este problema, que ha mermado las capacidades de las corrientes progresistas para encabezar fuerzas sociales nacionales (*Más allá de la política de identidad. El regreso liberal*, Barcelona, Debate, 2018). "Debemos aprender de nuevo —ha escrito— a hablar a los ciudadanos como tales y a enmarcar nuestros llamamientos —incluso los que benefician a grupos particulares— en términos de principios que todo el mundo pueda compartir" (pp. 24-25). Un reciente libro de Douglas Murray critica la suposición de que unas determinadas características de las personas (sexo, género, orientación sexual, etnia, etc.) sean unos atributos absolutamente dominantes y que, además, comporten un valor añadido inalcanzable para quien no los posee (*La masa enfurecida. Cómo las políticas de identidad llevaron al mundo a la locura*, Barcelona, Península, 2020). Véase también Marco Martiniello, *Salir de los guetos culturales*, Barcelona, Bellaterra Edicions, cap. 1, pp. 13 y ss.

62 . Isaiah Berlin consideró que *las tormentas ideológicas* fueron uno de los dos factores que influyeron en mayor medida en la historia del siglo XX, junto con los progresos de las ciencias naturales y de la tecnología. Las tormentas ideológicas "han alterado la vida de prácticamente toda la humanidad: la revolución rusa y sus secuelas, las tiranías totalitarias de derecha y de izquierda y las explosiones de nacionalismo, racismo y, en algunos lugares, de fanatismo religioso…" (*El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992 [1959], p. 21).

63 . Un compendio novelado de aquellas vidas, zarandeadas por los temporales de un siglo tan intenso, se encuentra en la obra de Juan Gabriel Vásquez *Volver la vista atrás* (Barcelona, Alfaguara, 2021), inspirada en la vida del director de cine colombiano Sergio Cabrera y de su padre, Fausto: la guerra civil española, el exilio latinoamericano, la experiencia de la revolución china, las guerrillas colombianas…

64 . Lo hice más detenidamente en el capítulo 2 del libro, ya mencionado, *De la indignación de ayer a la de hoy*, pp. 29-47.

65 . Colin Crouch y Alessandro Pizzorno (comp.), *El resurgimiento del conflicto de clases en Europa Occidental a partir de 1968. I: Estudios por países*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989 [1978], p. 9.

66 . John Keane tituló un ensayo "El largo siglo de la violencia" (*Debats*, 61, 1997, pp. 38-49), en el que dejó escrito que "entre las paradojas de este largo siglo de violencia está la escasez de reflexiones en el seno de la teoría política contemporánea, incluyendo la teoría democrática, sobre las causas, efectos e implicaciones ético-políticas de la violencia…" (p. 39). La actividad guerrillera en América Latina, tras la Revolución cubana, tuvo un importante eco en la juventud radical europea. Sobre la

violencia política en América Latina, véanse Pablo Pozzi y Claudio Pérez (eds.), *Por el camino del Che. Las guerrillas latinoamericanas, 1959-1990*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011; Judith Larson, "La guerrilla en América Latina. ¿Terrorismo o guerra popular?", *Papers: Revista de Sociología*, 7, 1977, pp. 91-112; Marta Harnecker, *Pueblos en armas. Guatemala, El Salvador, Nicaragua*, Ciudad de México, Era, 1984.

67 . Gilles Perrault, *Un homme à part*, París, Bernard Barrault, 1984. Solidarité proporcionó formación a movimientos diversos en campos variados: "papeles falsos, métodos para desactivar la vigilancia policial y para difundir propaganda, empleo de explosivos, abastecimiento de armas…" (Paul Thibaud, "Henri Curiel, un contre-example, *Esprit*, 94-95, octubre-noviembre de 1984, p. 43).

68 . En las páginas 29 y ss. de la ya citada *De la indignación de ayer a la de hoy*, incluí una amplia tabla, referida al periodo que va de 1945 a 1975, que recoge las guerras entre países y las guerras civiles; las luchas armadas revolucionarias, anticoloniales y antiimperialistas; las revoluciones; los golpes de Estado; los asesinatos políticos; la tensión entre bloques. "La lucha armada aparecía a los ojos de buen número de personas de izquierda como el único recurso frente al colonialismo, a los golpes de Estado militares, a las dictaduras apoyadas por Estados Unidos (en la propia Europa: franquismo, salazarismo, dictadura griega…), a la belicosidad del Estado de Israel, a las agresiones imperialistas, como la que se prolongaba en Indochina" (p. 33).

69 . José Álvarez Junco escribió, justamente, que "lo que cualificó la situación española y dotó de un significado propio a las acciones estudiantiles, en comparación con el que poseían en las democracias industriales avanzadas, fue la rigidez del sistema político con el que se enfrentaban" ("Movimientos sociales en España: del modelo tradicional a la modernidad postfranquista", en VV AA, *Los nuevos movimientos sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, p. 425).

70 . José Luis García Delgado y Julio Segura Sánchez, a mediados de los setenta, resumían así el nuevo paisaje de la economía española tras los cambios operados en los años sesenta: 1) la reconversión y el crecimiento de un buen número de sectores industriales; 2) el peso cada vez mayor de los servicios; 3) la crisis de la agricultura tradicional, y 4) la configuración progresiva de la economía española como una "economía dependiente" ("El modelo de crecimiento de los años 60", *Triunfo*, 17 de enero de 1976). Véase Juan Pablo Fusi, "El boom económico español (1959-1969)", *Cuadernos de Historia 16*, 1985.

71 . Adoración Álvaro Moya, "La inversión directa estadounidense en España. Un estudio desde la perspectiva empresarial (1900-1975)", *Estudios de Historia Económica*, 60, Madrid, Banco de España, 2012, p. 70.

72 . Ángel Villanueva, "Causas y estructura de la emigración exterior", *Horizonte español 1966*, París, Ruedo Ibérico, 1966, t. II, pp. 377-408.

73 . Javier Silvestre Rodríguez, "Las emigraciones interiores en España, 1860-2007", *Historia y Política*, 23, enero-junio de 2010, p. 124. Del mismo autor, "Las emigraciones interiores en España

durante los siglos XIX y XX: una revisión bibliográfica", *AGER. Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural*, 2, 2002. Sobre el curso posterior de las migraciones interiores, véase Alberto Olano Rey, "Las migraciones interiores en fase de dispersión", *Revista de Economía y Sociología del Trabajo*, 8-9, septiembre de 1990, pp. 86 y ss.

74 . Fundación FOESSA, *Síntesis actualizada del III Informe FOESSA. 1978*, Madrid, Euramérica S.A., 1978, p. 25.

75 . En 1966, según la Comisión Católica Española de Emigración, más de tres millones y medio de españoles trabajaban en otros países: 2.500.000 en América y 1.200.000 en Europa (800.000 en Francia, 180.000 en Alemania; 80.000 en Suiza…).

76 . *Cfr.* V. L. Alonso, J. Calzada, J. R. Huerta, A. Langreo y J. S. Viñas, *Crisis agrarias y luchas campesinas. 1970-1976*, Madrid, Ayuso, 1976; Andrée Bachoud, *La situación del campo español*, París, Masson et Cie, 1971. Sobre la estructura social española, véase: Salvador Giner, "La estructura social de España", *Horizonte español 1972*, París, Ruedo Ibérico, 1972, t. 2, pp. 1-43.

77 . Martín Romero y Segura, *Cambios en la estructura interindustrial española*, Madrid, INI, 1981.

78 . *El País*, 27 de marzo de 1980.

79 . *Estudios sociológicos sobre la situación social de España (Informe FOESSA)*, Madrid, 1975.

80 . Son muy expresivas y sagaces las palabras de María Folguera, autora de *Hermana (Placer)* (Madrid, Alianza, 2021), cuando habla de aquellas mujeres: "Venimos de una cultura y de una tradición en la que lo femenino se construía desde el sacrificio a los demás, en la entrega, en el facilitar el funcionamiento de las estructuras. Esto confluye además con nuestra cultura católica, en la que el placer está visto desde la culpa o desde la pérdida de tiempo" (*eldiario.es*, 23 de mayo de 2021).

81 . *Cfr.* María Teresa Gallego Méndez, *Mujer, Falange y franquismo*, Madrid, Taurus, 1983; Aurora Morcillo Gómez, *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid, Siglo XXI, 2015; Jordi Roca i Girona, *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la posguerra española*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1996; Kathleen Richmond, *Las mujeres en el fascismo español: la Sección Femenina de la Falange, 1934-1959*, Madrid, Alianza, 2004; Begoña Barrera, *La Sección Femenina (1934-1977). Historia de una tutela emocional*, Madrid, Alianza, 2019.

82 . Fundación FOESSA, *Síntesis actualizada del III Informe FOESSA*, *op. cit.*, p. 442.

83 . Con el vocablo *secularización* no estoy designando un desplome de toda religiosidad, sino una acusada reducción de la influencia de las instituciones religiosas en la vida cotidiana y una autonomización de las actividades sociales de todo orden respecto a las prescripciones religiosas, es decir, una progresiva diferenciación entre el ámbito religioso y el profano. *Cfr.* Giacomo Marramao, *Cielo y tierra*, Barcelona, Paidós, 1998; del mismo autor, *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989. En España, los procesos de secularización, que arrancan del final del franquismo, encontraron

una prolongación en lo que, con el tiempo, vino a ser un movimiento de *descatolización*, plenamente desarrollado en el presente.

84 . Datos recogidos por Manuel Tuñón de Lara en "Cultura e ideología", en *Historia de España*, dirigida por el propio Tuñón de Lara, tomo X, *España bajo la dictadura franquista (1939-1975)*, Barcelona, Labor, 1980, pp. 505-506.

85 . CIS, *Actitudes religiosas. Estudio nº 1.006. Distribuciones marginales.*

86 . CIS, *Estudio 2443*, citado por Miguel Requena, "Religión y sociedad: la secularización de la sociedad española", en Juan Jesús González y Miguel Requena (eds.), *Tres décadas de cambio social en España*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 326. Según los sondeos de Metroscopia, los practicantes representaban un 48% en 1976, un 31% en 1988 y un 18% en 2012 (*El País*, 19 de agosto de 2012).

87 . Fundación FOESSA, *Síntesis actualizada del III Informe FOESSA*, *op. cit.*, p. 303.

88 . Pedro González (dir.), *Jóvenes Españoles 2005*, Madrid, Fundación Santa María, 2006. Un estudio acerca de la evolución de la religiosidad de los jóvenes desde los años sesenta a los ochenta se puede encontrar en Miguel Beltrán Villalba, Manuel García Ferrando, Juan González Anleo, Rafael López Pintor y Juan José Toharia Cortés, *Informe sociológico sobre la juventud española 1960-1982*, Madrid, Ediciones SM, 1984, pp. 117 y ss. En 2019, según el barómetro del CIS, dos de cada tres españoles, de todas las edades, se identificaban como católicos, pero solo un 22,7% decían ir a misa o confesarse, mientras que los agnósticos, más los no creyentes y los ateos, llegaban al 29,1% (*eldiario.es*, 1 de agosto de 2019).

89 . *Cfr.* Miguel Gómez Oliver, "El movimiento estudiantil español durante el franquismo (1965-1975)", *Revista Crítica de Ciencias Sociais*, 81, 2008, pp. 93-110; Alberto Carrillo-Linares, "El movimiento estudiantil antifranquista, cultura política y transición política a la democracia", *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 5, 2006, pp. 149-170; Elena Hernández Sandoica, Miguel Ángel Ruiz Carnicer y Marc Baldó Lacomba, *Estudiantes contra Franco (1939-1975). Oposición política y movilización juvenil*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007; Antoliniano Peña, "Veinticinco años de luchas estudiantiles", *Horizonte español 1966*, París, Ruedo Ibérico, 1966, t. II, pp. 169-212; Sergio León, "Notas sobre el movimiento estudiantil en España", *Horizonte español 1972*, París, Ruedo Ibérico, 1972, t. 2, pp. 157-177; en el mismo tomo, Davira Formentor, "Universidad: crónica de siete años de lucha", pp. 181-235.

90 . Los recoge Óscar Alzaga en su libro *La conquista de la Transición*, Madrid, Marcial Pons, 2021.

91 . Véase Miguel Ángel Ruiz Carnicer, *El Sindicato Español Universitario (SEU), 1939-1965. La socialización política de la juventud universitaria en el franquismo*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

92 . *Cfr.* Miguel Ángel Ruiz Carnicer, Javier Muñoz Soro, Nicolás Sesma Landrin, Emilio Criado Herrero, Álvaro González de Aguilar y Antonio Ruiz Va, *Una juventud en tiempo de dictadura. El*

Servicio Universitario del Trabajo (SUT) 1950-1969, prólogo de Manuela Carmena, Madrid, Los Libros de La Catarata, 2021.

93 . *Cfr.* Michael Shalev, "Mentiras, mentiras detestables y estadísticas de huelgas: medición de las tendencias del conflicto laboral", en Crouch y Pizzorno (comp.), *El resurgimiento del conflicto de clases…*, *op. cit.*, p. 29. Fue en Italia y en Francia donde los salarios y las cotizaciones a la Seguridad Social representaron un menor costo sobre el precio de venta en comparación con Holanda, Bélgica y Alemania. Maurice Kidron, *El capitalismo occidental de la posguerra*, Madrid, Guadarrama, 1971, p. 259. "En 1966, los obreros industriales franceses eran los peor pagados de todos los países del Mercado Común, excepto Italia, y trabajaban más horas que los demás, y además nadie pagaba impuestos tan altos como ellos" (*ibid.*, p. 266). Algo tuvo que ver todo esto con la huelga general francesa de 1968.

94 . Víctor Pérez Díaz, *Clase obrera, partidos y sindicatos*, Madrid, Fundación del Instituto Nacional de Industria, Programa de Investigaciones Sociológicas, 1979, p. 27; del mismo autor, *Clase obrera, orden social y conciencia de clase*, Madrid, Fundación del Instituto Nacional de Industria, 1980. Xavier Domènech Sampere, *Lucha de clases, franquismo y democracia. Obreros y empresarios (1939-1979),* Madrid, Akal, 2022; del mismo autor, *Clase obrera, antifranquismo y cambio político. Pequeños grandes cambios, 1956-1969*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, y "La otra cara del milagro español. Clase obrera y movimiento obrero en los años del desarrollismo", *Historia Contemporánea*, 26, 2003, pp. 91-112.

95 . *Cfr.* José Antonio Biescas, "Estructura y coyunturas económicas", en *Historia de España*, *op. cit.*, pp. 106 y ss. En la cúspide de las empresas españolas figuraban unas decenas de familias: Equipo de Jóvenes Economistas, "Las '100 familias' españolas", *Horizonte español 1966*, París, Ruedo Ibérico, 1966, t. I, pp. 47-119.

96 . *Hacienda Pública Española*, 26, 1974.

97 . Citado por Antonio de Pablo Masa (dir.), "Estratificación y clases sociales en la España de hoy", en *Síntesis actualizada del III Informe FOESSA*, *op. cit.*, pp. 450-451.

98 . Según el índice Gini, la concentración de rentas para 1964 era de 0,3778 y para 1974, de 0,4872.

99 . *Vid.* Jordi Blanc, "Las huelgas en el movimiento obrero español", *Horizonte español 1966*, París, Ruedo Ibérico, 1966, t. II, pp. 249-274; Carme Molinero y Pere Ysàs, *Productores disciplinados y minorías subversivas. Clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista,* Madrid, Siglo XXI, 1998; Gloria Bayona Fernández, "Protagonismo del movimiento obrero en la crisis de la dictadura franquista", en VV AA, *Actes del Congrés La Transició de la dictadura franquista a la democràcia. Barcelona, 20, 21 y 22 de octubre de 2005*, Barcelona, Centre d'Estudis sobre les Époques Franquista i Democràtica, 2005, pp. 11-21; Juan Escribano Gutiérrez, "La mujer trabajadora en el franquismo: análisis jurídico-laboral", en Federico Fernández-Creuhet López y Daniel J. García López (eds.), *Derecho, memoria histórica y dictaduras*, Granada, Comares, 2009, pp. 199-238; Carmen Benito del Pozo, *La clase obrera durante el franquismo. Empleo, condiciones de trabajo y conflicto (1940-1975),*

Madrid, Siglo XXI, 1993; José Babiano, *Emigrantes, cronómetros y huelgas. Un estudio sobre el trabajo y los trabajadores durante el franquismo*, Madrid, Siglo XXI-Fundación Primero de Mayo, 1995.

100 . Manuel Tuñón de Lara, "El poder y la oposición", en *Historia de España*, *op. cit.*, pp. 367-368.

101 . Estas son las cifras suministradas por el Ministerio de Trabajo, recogidas por Víctor Pérez Díaz, *Clase obrera, partidos y sindicatos*, *op. cit.*, p. 27. Son muy distintas de las que da Javier Tusell sin indicar la fuente: siete millones de jornadas perdidas en 1971; nueve en 1973 y 14 en 1974 y 1975 (*La dictadura franquista*, vol. 19 de la *Historia de España* dirigida por John Linch, Madrid, *El País*, 2007, p. 394).

102 . Elaboración de la Redacción de *Cambio 16*, a partir de los datos suministrados por la organización sindical, 30 de enero de 1977.

103 . La historia de esta huelga se reconstruye en un libro de especial interés escrito por María Ángeles González Delgado, a la sazón joven trabajadora de 17 años en dicha empresa: *Una lucha de mujeres*, Burgos, edición del Ayuntamiento de Burgos y de la Junta de Castilla y León, 2021. En el desarrollo de la huelga desempeñó un papel destacado un grupo de mujeres de la JOC que, en esos días, se incorporó al Movimiento Comunista. Este libro deja constancia de la importancia del rejuvenecimiento del movimiento obrero en esos años. Aludiendo a la huelga de Ory, su autora escribe: "Una de las peculiaridades de esa plantilla era la de su juventud: con menos cargas familiares que atender, menos cautivas del miedo que padecieron las generaciones de la postguerra y, con el plus añadido, de la vitalidad de esa edad" (p. 9).

104 . "Los sueños de algunos de los más abiertos defensores del modelo nacionalsindicalista del nuevo régimen se desvanecieron rápidamente, y los jerarcas más ambiciosos en este terreno fueron apartados de la jefatura del aparato sindical, como ocurrió con el primer delegado nacional de Sindicatos, Gerardo Salvador Merino". José Antonio Pérez Pérez, "De la *comunidad nacional* a la *comunidad de propietarios*. Los límites del nacional sindicalismo", en Luis Castells, Arturo Cajal y Fernando Molina (eds.), *El País Vasco y España: Identidades, nacionalismos y Estado (siglos XIX y XX)*, Leioa, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea. Servicio Editorial, 2007, p. 225.

105 . *Cfr.* James B. Whisker y John R. Coe, *Nazi ideologist: The political and social thougth of Alfred Rosenberg*, Washington, Academica Press, 2020.

106 . A este propósito son muy pertinentes las observaciones de Antonio Duplá: "El franquismo representa un caso particular. Por una parte, desde el punto de vista general y frente a los fascismos alemán e italiano, accede al poder de forma brusca y brutal, tras un golpe de Estado militar contra el régimen republicano legalmente establecido, sin haberse producido previamente una acumulación de fuerzas política, social y cultural; por otra parte, y sin entrar en el difícil terreno de la dimensión fascista o no del régimen franquista, es evidente que los grupos propiamente fascistas, que los había, eran minoritarios y representaban una más de las 'familias' del nuevo Estado" ("La revista falangista *Jerarqvia* y el modelo imperial romano", *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 38, 2012, p. 815).

Cfr. Stanley G. Payne, *Franco y José Antonio. El extraño caso del fascismo español*, Barcelona, Planeta, 1997; Manuel Pastor, *Los orígenes del fascismo en España*, Madrid, Túcar Ediciones, 1975.

107 . En 1939, un 80% de los puestos de la Administración estaban ocupados por *excombatientes* franquistas (Javier Tusell, *La dictadura franquista*, *op. cit.*, p. 70).

108 . "Cada vez más claramente, el Régimen es el régimen de Franco. La decisión unipersonal está detrás de todo. Las distintas expresiones del bloque en el poder entran en juego en tanto que aceptan las reglas por él establecidas. Se puede ser monárquico o propagandista. Pero en segundo plano: ante todo y por encima de todo, se exige ser franquista" (Manuel Ramírez, *España 1939-1975. Régimen político e ideología*, Madrid, Guadarrama/Labor, 1978, p. 39). Franco, como vértice del Régimen, no tenía ni ideología —más allá de una indudable inclinación conservadora— ni objetivos precisos. Como aseveró Juan Pablo Fusi: "Lo ocurrido en aquellos cuarenta años no fue el resultado de planes y proyectos políticos que Franco diseñara y anticipara provisoriamente. Franco no tuvo nunca un gran proyecto político propio. El secreto de su política estuvo en que no tuvo política. Franco tuvo, y no es poco, astucia y prudencia para conciliar a las distintas fuerzas que se sumaron al 18 de Julio y para convertirse en el árbitro del poder de su régimen. Su pragmatismo desideologizado le permitió asumir políticas flagrantemente contradictorias entre sí. No siempre entendió la lógica última de las decisiones que tomaba (por ejemplo, en economía)" ("La vida de un general", *El País*, 20 de noviembre de 1985).

109 . Enrique Basabe, S. J., *Madre España*, Salamanca, Publicaciones Perficit, 1964, p. 221.

110 . José María Gárate Córdoba, *Alféreces provisionales. La improvisación de oficiales en la guerra del 36*, Madrid, Editorial San Martín, 1976, p. 340.

111 . Manuel Ramírez, *España 1939-1975*, *op. cit.*, pp. 23 y ss., y 37 y ss.

112 . Javier Tusell, *La dictadura franquista*, *op. cit.*, p. 115.

113 . *Cfr.* Jordi Gracia, *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004. Todavía en el artículo 2 de la Ley de Principios del Movimiento Nacional (1958) se proclamaba que "la nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la santa Iglesia católica, apostólica y romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación".

114 . Miguel Requena, "Religión y sociedad: la secularización de la sociedad española", *op. cit.*, p. 322.

115 . Con razón afirmó Félix Ortega que "el cuadro de valores sustentador del Estado nacionalcatólico, cimentado en una visión conservadora (cuando no reaccionaria) de la sociedad española, resultaba anómico en las condiciones presentes de la nueva realidad social" (*Las contradicciones sociales de la modernización*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado/Editoriales de Derecho Reunidas, 1990, p. 18). Véase José Félix Tezanos, "Modernización y cambio social en España", en José Félix Tezanos,

Ramón Cotarelo y Andrés de Blas (eds.), *La transición democrática española,* Madrid, Editorial Sistema, 1989, pp. 63 y ss. Se puede decir que el mundo social español, recordando a Norbert Elias, en referencia a las transformaciones de lo social, no evolucionó hasta entonces por "grandes explosiones que transformaran bruscamente la existencia", sino por cambios múltiples, no siempre muy visibles, pero sí muy reales (Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, París, Calman-Lévy, 1975, p. 234).

116 . Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, *op. cit.*, p. 399.

117 . *Cfr.* Javier Tusell, *La dictadura franquista*, *op. cit.*, p. 392.

118 . Santiago Eraso Beloki escribió lo que sigue en referencia a la localidad guipuzcoana de Tolosa: "En ciertas conversaciones se escuchaban comentarios sobre algunas chicas 'putas' o 'marimachos' y chicos 'raros', 'afeminados' o 'maricones'. A veces se les señalaba con nombre y apellidos para subrayar su 'anormalidad' y así ridiculizarles más o, siguiendo los preceptos de la Iglesia y el orden moral establecido, se remarcaba su 'pecado' para condenarles al peor de los desprecios o al ostracismo social. Nos enteramos que algunos se habían ido del pueblo, sin saber del todo si aquel destierro era 'voluntario' o fueron literalmente expulsados; que eran tratados como enfermos, incluso encerrados en instituciones psiquiátricas, es decir, patologizados, o que también se les podía enviar a la cárcel" ("Vivir en tránsito", *Galde*, 32, primavera de 2021, p. 14).

119 . Karl Mannheim, "El problema de las generaciones" [1928], Madrid: *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 62, 1993, p. 204. Véase Jean-Claude Schmitt y Giovanni Levi, *Histoire des jeunes en Occident*, París, Seuil, 1996.

120 . Miguel Beltrán Villalva, Manuel García Ferrando, Juan María González-Anleo, Rafael López Pintor y José Juan Toharia Cortés, *Informe sociológico sobre la juventud española, 1960/82*, Madrid, Ediciones SM, 1984, p. 106.

121 . De una carta pastoral dirigida a los jóvenes por el cardenal franquista Marcelo González (18 de julio de 1975).

122 . Alfonso Pérez Agote, *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, CIS, 2012; del mismo autor, "El proceso de secularización de la sociedad española", Barcelona, *Revista CIDOB d'Afers Internationals*, 77, mayo-junio de 2007, pp. 65-82; Rafael Ruiz Andrés, *La secularización en España. Rupturas y cambios religiosos desde la sociologíaa histórica*, Madrid, Cátedra, 2022; del mismo autor, "El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la historia y la memoria", *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 16, 2017, pp. 207-232; también del mismo autor, *Los múltiples rostros de la secularización: el caso español (1960-2019),* tesis doctoral, Madrid, 2019; José María Mardones, *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, Madrid, Ediciones HOAC, 2003; Juan José Tamayo, *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*, Barcelona, Ediciones B, 2003.

123 . Como en el Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal de marzo de 2006, que constataba que la

cultura pública se estaba alejando decididamente de la fe cristiana y preconizaba *evangelizar a España.*

124 . Acerca de la complicidad de la Iglesia con el franquismo, véanse Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984; Juan José Ruiz-Rico, *El papel de la Iglesia en el franquismo*, Madrid, Tecnos, 1977; Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de hoy, 2001; Ignacio Fernández de Castro, "La Iglesia de la Cruzada y sus supervivencias", *Horizonte español 1966*, París, Ruedo Ibérico, 1966, t. I, pp. 207-223. Véase también Mónica Moreno Seco, *Creencias religiosas y política en la dictadura franquista*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017.

125 . *Cfr.* Enrique Berzal de la Rosa, "Movimientos seglares en el tardofranquismo y la Transición", *Gerónimo de Ustariz*, 28-29, 2012-2013, pp. 49-94.

126 . Fueron numerosos los teólogos que se interesaron por los autores socialistas, comunistas y anarquistas. Lubac fue un aplicado estudioso del pensamiento de Pierre-Joseph Proudhon. Se declaró contrario a sus tesis, pero, al mismo, tiempo, reconoció su valor: "Hasta cuando nos lanza sus más furiosos ataques, su voz nos estimula para obligarnos a superarnos. […] Condenamos sus errores, rechazamos sus blasfemias, apelamos a él, a su buen sentido, por los excesos por los que se deja arrastrar, pero nunca entre él y nosotros se produce esa ruptura total y definitiva que hace imposible todo diálogo". "Con todos sus defectos y sus miserias era un buen ejemplar de hombre" (Henri de Lubac, *Proudhon y el cristianismo*, Madrid, ZYX, 1965, pp. 9 y 63). Lubac se interesó por la relación de Proudhon con la angustia religiosa. Véase Bernard Voyenne, *Proudhon et Dieu. Le combat d'un anarchiste*, París, Éditions du Cerf, 2004. También Pierre Haubtmann, *Proudhon, Marx et la pensée allemande*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1981, cap. 7, pp. 138 y ss. En esas páginas se recuerda la obra de Proudhon sobre el *Sistema de las contradicciones económicas*, en cuyo prólogo aborda *el problema de Dios*.

127 . "A día de hoy, los estudios más rigurosos sobre la historia del movimiento obrero bajo el franquismo remarcan la impronta decisiva que, para su recuperación, tuvo la aportación católica en forma de militantes, instrumentos formativos y rudimentos organizativos. Es lo que hemos denominado *posición rupturista* en el terreno sociopolítico, posición protagonizada, con especial fuerza desde mediados de los años cincuenta, por organizaciones apostólicas, movimientos cristianos de base y clérigos contestatarios. El contexto de profunda modernización social y factores como la influencia del Concilio, el diálogo con el marxismo y la enemiga represiva de la dictadura alentaron este proceso, determinante sin duda para la historia de la Iglesia y del movimiento obrero español" (*cfr.* Enrique Berzal de la Rosa, "Movimientos seglares en el tardofranquismo y la Transición", *op. cit.*, p. 49).

128 . El primer franquismo fusiló a 16 sacerdotes vascos, encarceló a 250 en la cárcel de Carmona y, bajo la dictadura, 700 tomaron el camino del exilio (Ander Landaburu, "El viraje del clero vasco", *El País*, 7 de abril de 2008). "Desde comienzos de la década de los años sesenta —ha recordado José Antonio Pérez—, un importante sector de la Iglesia vasca comenzó a manifestarse a favor de 'los derechos del pueblo vasco' y de los trabajadores. La carta de los 339 curas vascos de 1960 fue la

expresión más palpable de este cambio que se estaba produciendo. Más tarde vendría el procesamiento de un número importante de sacerdotes por el Tribunal de Orden Público y otras acciones, como la ocupación de la curia, el encierro del seminario de Derio o la formación en 1968 del grupo Gogor, compuesto por sacerdotes *abertzales* próximos a las tesis de ETA. A principios de la década de los años setenta, la grieta entre la dictadura y la Iglesia fue haciéndose más profunda en el País Vasco y alcanzó a las más altas esferas. La actitud del obispo Cirarda negándose a conmemorar en 1970 la toma de Bilbao por las tropas de Franco con la celebración de una misa ensanchó esa brecha, y su firma junto al obispo de San Sebastián, en una carta pastoral sobre el Proceso de Burgos ensancharon esa brecha". "Historia (y memoria) del antifranquismo en el País Vasco", *Cuadernos de Historia Contemporánea,* vol. 35, 2013, pp. 41-62.

129 . Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, *op. cit.*, p. 354.

130 . La conmoción en el catolicismo español fue celebrada por la oposición antifranquista. Julio Cerón, uno de los fundadores del FLP, llegó a hablar del *cisma español*: "El Concilio Vaticano II ha abierto las esclusas que cerró Trento. […] ¿Cuáles son las características de una situación cismática? Un episcopado elegido por el poder civil, adoctrinado y sufragado por dicho poder, al que se considera —por lo menos transitoriamente— más 'seguro' doctrinalmente que a la propia autoridad religiosa central. El episcopado español es cismático *de facto*…". "Problemas de táctica y de estrategia", París, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, 15, octubre-noviembre de 1967, p. 107. Acerca de los cambios en la Iglesia española, "L'Église espagnole: du franquisme à la démocratie bourgeoise?", *Frères du Monde*, 75, 1972, pp. 61-72.

131 . Jacques Maritain, *Humanismo integral*, Madrid, Ediciones Palabra, 1999. Aun defendiendo la primacía de lo espiritual sobre *lo temporal*, postuló "la justa independencia política de los fieles". Esto no le impidió afirmar que los dos poderes, el eclesiástico o espiritual y el terrenal, "no están en el mismo plano. Uno está por encima del otro. La ciudad terrenal, siendo un todo moral, tiene, como tal, deberes respecto a Dios". La adhesión de los católicos "a tal o cual partido es una elección moral, que permanece subordinada a su tendencia al fin último y a su apreciación de los valores espirituales". Este punto de vista le llevó a criticar a los *jefes políticos incrédulos*, cuyas deficiencias *transmiten a la comunidad alterando en ella el sentido cristiano* (*Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1947, pp. 16, 72, 76, 84 y ss.).

132 . Obras de Emmanuel Mounier que se pudieron leer en aquellos años: *Manifiesto al servicio del personalismo* (1936); *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1962 [1944]; *El compromiso de la acción*, Madrid, ZYX, 1967; *Revolución personalista y comunitaria*, Madrid, Zero, 1975 [1936]. Estudios sobre Mounier: Carlos Díaz, *Personalismo obrero (Presencia viva de Mounier)*, Bilbao, Zero, 1969; del mismo autor, *Mounier y la identidad cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1978; también del mismo autor, *Emmanuel Mounier. Un testimonio luminoso*, Madrid, Palabra, 2000; tesina de Josep María Rovira, "El personalismo de Mounier", leída en septiembre de 1966 en la Universidad de Barcelona; Jean Lacroix, *El personalismo como antiideología*, Madrid, Guadiana, 1973; Roberto González, *Emmanuel Mounier y el existencialismo ateo. Debate en torno a la intersubjetivdad y la muerte*, Ciudad de México,

Universidad Autónoma del Estado de México, 2010; Juan Manuel Burgos, *El personalismo*, Madrid, Biblioteca Palabra, 2000; Manuel Rodríguez Macià, *El ideal político de Emmanuel Mounier. La ciudad personalista y comunitaria*, Alicante, Universidad de Alicante, 2017. Véanse tambien: http://www.mounier.org/; http://bitly.ws/JWrV; http://bitly.ws/JWs8.

133 . Ramón Alcoberro, "E. Mounier (1905-1950) y el personalismo", en http://bitly.ws/JWtx.

134 . "Mounier y Comín", *El País*, 20 de julio de 2005.

135 . Algunas de las obras de Simone Weil: *Echar raíces* [*L'Enracinement*], Madrid, Trotta, 2014; *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994; *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Nova Terra, 1962; *Escritos históricos y políticos*, Madrid, Trotta, 2007. Acerca de Simone Weil: Francisco Fernández Buey, *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados*, edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir García, Barcelona, El Viejo Topo, 2020; Robert Chenavier, *Simone Weil. La atención a lo real*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2009; Carmen Revilla, *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Madrid, Trotta, 2003; Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1992; Gabriela Fiori, *Simone Weil*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008; Georges Hourdin, *Simone Weil*, Barcelona, Luciérnaga, 1994; Manuel Sacristán, "Weil, Simone", *Mientras Tanto*, 63, otoño de 1995. Véanse la web de la Association pour l'Étude de la Pensée de Simone Weil, en http://bitly.ws/JWuj; y los *cuadernos* de Simone Weil en http://bitly.ws/JWuW.

136 . Jean-Marie Muller, *Simone Weil. L'exigence de la non-violence*, París, Editions ETC, 1992. Reprochó a la Iglesia católica su complicidad con la violencia en la historia, incluidas las cruzadas, y se mostró impresionada por la violencia contenida en algunas partes del Antiguo Testamento.

137 . Su opción por el comunismo, al parecer, se vino abajo tras un viaje a Berlín en 1933 y algunas discusiones con Trotski.

138 . Gérald Le Roy y Anne Roche, *Les écrivains et le Front Populaire*, París, Presses de la Foundation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

139 . Le impresionó la gran movilización y las conquistas obreras: las vacaciones de dos semanas pagadas y la semana de 40 horas (Ley del 21 de junio de 1936), y la Ley del 24 de junio de 1936 sobre los convenios colectivos. "Le travail ouvrier", *Les Cahiers Français*, 209, enero-febrero de 1983, p. 69.

140 . Los libros de Van der Mersch se conocieron en España principalmente por las ediciones de Plaza y Janés, en una colección de bolsillo de precio económico. Se publicaron *La huella de Dios*, *La casa de las dunas* y *Cuando enmudecen las sirenas*. Su obra más difundida fue *Cuerpos y almas* (1943). En el prólogo de Fernando Emmerich a la edición de Andrés Bellos (Santiago de Chile, 1991) se puede leer: "Abandonó una prematura posición marxista para adherir a los postulados de la doctrina social de la Iglesia católica…" [en 1936] (p. 7). Utilizó un procedimiento narrativo basado en el contraste entre tipos ejemplares y contraejemplos. Unos sumidos en la miseria moral y otros abnegados y desprendidos (p. 8). "Al médico mercantil y aprovechado que hace de su profesión un lucrativo negocio, sin

importarle mucho la suerte de los enfermos, se contrapone el que renuncia a la prosperidad y a las comodidades para dedicarse con honradez a quienes se debaten en el sufrimiento, la pobreza y la ignorancia…" (p. 8).

141 . *Cfr.* Manuel Azcárate, "Curas-obreros en España", en http://bitly.ws/JWy6; María José Esteban Zuriaga, "Exode rural et classe ouvrière sous le franquisme. Le rôle des prêtres ouvriers et des paroisses dans les mouvements sociaux des années 1960 et 1970", *E-CRINI – La revue électronique du Centre de Recherche sur les Identités Nationales et l'Interculturalité*, Éditions du CRINI, 2019.

142 . *Vid.* Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1972; Juan José Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino, 1991; Pedro Casaldáliga, *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo*, Santander, Sal Terrae, 1983; Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1999; Robert Mackin, "Teología de la Liberación y movimientos sociales", en Paul Almeida y Allen Cordero Ulate (eds.), *Movimientos sociales en América Latina. Perspectivas, tendencias y casos*, Buenos Aires, CLACSO, 2017, pp. 181-209.

143 . Carmen Bernabé, "Reino de Dios", en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993.

144 . Juan José Tamayo, "Teologías de la liberación", en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, *op. cit.*, p. 1366.

145 . Frei Betto, "La teología de la liberación ¿se vino abajo con el muro de Berlín?, *Éxodo*, 38, marzo-abril de 1997, p. 33.

146 . Clodovis Boff, "Crisis del socialismo e Iglesia de la liberación", *Noticias Obreras*, 1035, 1 de noviembre de 1990, pp. 39 y 40.

147 . En un libro de Marta Harnecker, en el que se incluyen entrevistas a varios dirigentes de esta organización, uno de ellos evocaba la integración en ella de tres sacerdotes españoles (Domingo Laín, Manuel Pérez y José Antonio Jiménez) que provenían del movimiento de curas obreros de Francia (Marta Harnecker, *Unidad que multiplica*, Quito, La Quimera Editorial, 1988, p. 14). En Argentina, al decir de Alicia Entel, una buena parte de los Montoneros procedía del *nacionalismo católico*. En él "se conjugaba lo heroico con la idea de sacrificio e inmolación, así como cierto verticalismo y sentido de grey" ("Mitos y carismas en la militancia política argentina en los años 70", *op. cit.*).

148 . Francisco Rojas Claros, "Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60", Alicante: *Pasado y Memoria*, 5, 2006, pp. 66. Sobre los mecanismos de control y censura que empleó el Régimen frente a estas editoriales, véanse pp. 62 y ss.

149 . Javier Muñoz Soro, *Cuadernos para el diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

150 . Véanse Javier Domínguez, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1976)*, Bilbao, Mensajero, 1985; Feliciano Montero García, "Los movimientos juveniles de Acción Católica: una plataforma de oposición al franquismo", en Javier Tusell, Alicia Alted y Abdón Mateos (coords.), *La oposición al régimen de Franco. Estado de la cuestión y metodología de la investigación*, Madrid, UNED, 1990, t. I, vol. 2, pp. 191-203; Mónica Moreno Seco, "De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)", *Historia Contemporánea*, 26, 23 de febrero de 2012.

151 . José María González Ruiz, *Creer es comprometerse*, Barcelona, Fontanella, 1967.

152 . *Cfr.* Pablo Richard, *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*, Salamanca, Sígueme, 1976; Alfonso Carlos Comín, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, Laia, 1977; Santiago Álvarez Cantalapiedra, "Entrevista a José María García-Mauriño, cofundador de Cristianos por el Socialismo", *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio global*, 134, 2016, pp. 157-164; Alfredo Fierro Bardaji y Reyes Mate Rupérez, *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Estella, Verbo Divino, 1975.

153 . *Vid.* Daniel F. Álvarez Espinosa, *Cristianos y marxistas contra Franco*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2004; del mismo autor: "Hablando de futuro: el diálogo cristiano-marxista en la España franquista", *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales*, 23, mayo de 2003; Manuel Azcárate, "Realidades españolas en el diálogo cristiano-marxista", *Nuestra Bandera*, 54, 1967; Federico Melchor, "Comunistas y católicos: experiencia de una colaboración", *Nuestra Bandera*, 56-57, 1967; Manuel Ballestero, "Cristianismo y marxismo", *Nuestra Bandera*, 88-89, 1977.

154 . Reproducido por Manuel Tuñón de Lara en "Cultura e ideología", *Historia de España*, *op. cit.*, p. 507.

155 . Alfonso Carlos Comín, *Fe en la tierra. El credo que ha dado sentido a mi* vida, Desclée de Brouwer, 1975, pp. 261-262.

156 . Marta Harnecker, *Unidad que multiplica*, *op. cit.*, pp. 21 y 22.

157 . Alberto Flores Galindo, "Generación del 68: ilusión y realidad *op. cit.*, pp. 109 y 112. Sobre Flores Galindo: Carlos Aguirre y Charles Walker, *Alberto Flores Galindo. Utopía, historia y revolución*, Lima, La Siniestra Ensayos, 2020.

158 . María Olga Ruiz, "Muertes luminosas, vidas en la oscuridad. Heroísmo y traición en la militancia revolucionaria de los setenta en la Argentina y Chile", *Izquierda*s, 40, junio 2018, p. 212.

159 . Jorge Vernazza, *Para comprender una vida con los pobres. Los curas villeros*, Buenos Aires, Guadalupe, 1989.

160 . Gustavo Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes de la guerrilla argentina*, Córdoba (Argentina), Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2003; Leticia Prislei, "*Cristianismo y Revolución* o cómo situarse entre las vanguardias y el pueblo", en Leticia Prislei (dir.),

Polémicas intelectuales, debates políticos. Las revistas culturales en el siglo XX, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2015, pp. 299-319; Horacio Crespo, "Prologo", en Gustavo Morello, *Cristianismo y Revolución*, *op. cit*.

161 . Esteban Campos, "Redes juveniles católicas, itinerarios militantes y radicalización ideológica en la fundación de *Cristianismo y Revolución*: del diálogo entre cristianos y marxistas al Comando Camilo Torres (1965-1967)", en VV AA, *Lucha armada y violencia política. Prácticas, discursos y debates en torno a los procesos de radicalización político-ideológica en la historia latinoamericana reciente*, Buenos Aires, Centro de Documentación e Investigación de Culturas de Izquierda en la Argentina, 2009-2010, pp. 2 y ss.

162 . Julio Carreras, *La política armada. Una historia de los movimientos revolucionarios argentinos, desde los Uturuncos y el FRIP, hasta el ERP y Montoneros (1959-1976)* [edición electrónica], Santiago del Estero (Argentina), Quipu Editorial, 2003, p. 42.

163 . Roger Garaudy, *L'Alternative*, París, Robert Laffont, 1971.

164 . Roger Garaudy, *Parole d'homme*, París, Robert Laffont, 1975.

165 . "De hecho, si la abrumadora mayoría de quienes formaban las jesuíticas Vanguardias Obreras pasaron en 1969 a AST, formación que luego dará vida a la Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT), muchos hombres y mujeres de la JOC se decantarán, además de por esta formación, por las no menos extremistas y minoritarias MCE (Movimiento Comunista de España) y OIC (Organización de Izquierda Comunista, nacida a raíz de las Plataformas Anticapitalistas). PCE (donde fue paradigmática la militancia de Alfonso Carlos Comín) y PSOE, y los sindicatos UGT, CCOO y USO (sobre todo en los primeros tiempos) constituirán, junto a otras organizaciones del movimiento libertario y autogestionario, importantes focos de militancia cristiana" (Enrique Berzal de la Rosa, "Movimientos seglares en el tardofranquismo y la Transición", *op. cit.*, p. 79).

166 . Consuelo Laiz, *La lucha final*, *op. cit.*, pp. 50 y ss., y 101 y ss.

167 . Paquita López Arroyo, *Relatos franquistas. Vivencias personales* [edición electrónica], 2021, pp. 96-97.

168 . Joel Sans Molas, *Militancia, vida y revolución en los años 70*, *op. cit.*, pp. 198 y ss.

169 . Tendría interés un estudio comparativo acerca de la integración de jóvenes creyentes en la izquierda radical en distintos lugares de España. Quizá lo hay y yo no lo conozco. Está acreditada la importancia que tuvieron estas incorporaciones en el País Vasco y en Navarra. No hace falta destacar aquí el íntimo entrelazamiento del catolicismo con la política vasca en los siglos XIX y XX. *Cfr.* Joseba Louzao Villar, "El síndrome de Jerusalén. Los vascos y la religión", en Fernando Molina y José Antonio Pérez (eds.), *El peso de la identidad. Mitos y ritos de la historia vasca*, Madrid, Marcial Pons, 2015, pp. 81-107. Hay que aludir aquí también a ETA, aunque se trata de una experiencia parcialmente distinta

de la de las organizaciones radicales de izquierda. La participación en ella de militantes cristianos y de miembros o exmiembros del clero o de órdenes religiosas fue una de sus características. En las memorias de Mario Onaindía (*El precio de la libertad*, Madrid, Espasa Calpe, 2001) y de Eduardo *Teo* Uriarte (*Mirando atrás. De las filas de ETA a las listas del PSE*, Barcelona, Ediciones B, 2005) se da cuenta de esta realidad. Tienen también interés: Jesús Bastante, *Los curas de ETA. La Iglesia vasca entre la cruz y la ikurriña*, Madrid, Esfera de los Libros, 2004; F. Javier Vitoria Cormenzana, Galo Bilbao Alberdi, Joaquín Perea y Xabier Etxeberria Mauleon, *Violencia, evangelio y reconciliación en el País Vasco*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999; Pedro Ontoso, *Con la Biblia y la Parabellum. Cuando la Iglesia vasca ponía una vela a Dios y otra al diablo*, Barcelona, Península, 2019.

170 . Javier Fernández Rincón ha dejado constancia de la incorporación de militantes cristianos al PCE (m-l) en *Maoístas en Euskadi. La Agrupación de Trabajadores Marxistas-Leninistas de Euskadi*, Madrid, Cisma, 2021, pp. 36-37.

171 . Imanol Satrustegi Andres e Íñigo Pérez Ochoa, "UNAI: auge y fracaso de la izquierda revolucionaria en Navarra", *op. cit.*, pp. 672-673.

172 . En el fascismo español fue evidente la influencia del fascismo italiano, por más que Primo de Rivera se esforzara por establecer una distinción entre ambos, como ha tenido a bien recordar Antonio Duplá. "Notas sobre fascismo y mundo antiguo en España", [comunicación presentada en el II Congresso Peninsular de Historia Antiga (Coimbra, octubre de 1990], *Rivista di storia della storiografia moderna*, XIII(3), septiembre-diciembre de 1992, p. 201.

173 . Stanley G. Payne, *Phalange. Histoire du fascisme espagnol*, París, Ruedo Ibérico, 1965, p. 10.

174 . *Ibid.*, p. 12.

175 . *Ibid.*, p. 13.

176 . José Antonio Primo de Rivera, discurso de proclamación de Falange Española de las JONS, pronunciado en el teatro Calderón de Valladolid, el 4 de marzo de 1934, en *Obras completas de José Antonio Primo de Rivera*, Madrid, Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular de FET y de las JONS, 1945, pp. 30-31. Acerca de la apropiación de las ideas de las JONS por José Antonio, véase Ferran Gallego, *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Barcelona, Crítica, 2014, primera parte, caps. 2 y 3.

177 . José Antonio Primo de Rivera, discurso en el Parlamento, 6 de junio de 1934, "Juicio sobre la Dictadura y necesidad de la revolución nacional", 1945, *op. cit.*, p. 276. Su defensa de la revolución es muy explícita en un artículo publicado en *La Nación* el 28 de abril de 1934 y está en el centro de su intervención parlamentaria del 6 de noviembre de 1934. En ese artículo ("Nuestra generación y la revolución española", 1945, *op. cit*., pp. 477 y ss.) se puede leer: "Nuestra generación no está conforme con el orden establecido. Por eso es revolucionaria".

178 . Citado por Luis Ramírez (seudónimo de Luciano Rincón) en *Francisco Franco. Historia de un mesianismo*, París, Ruedo Ibérico, 1964, p. 231.

179 . "El concepto de decadencia (del latín *cadere*, caer) —advirtió Eugen Weber— no es exclusivo de finales del siglo XIX, con el que suele asociarse. Lo mencionaron Platón y Gibbon, y no faltó quien lo considerara una realidad palpable mucho antes de la Revolución francesa" (*Francia, fin de siglo*, Madrid, Debate, 1989, p. 26). En la misma obra, el primero de cuyos capítulos se titula "¿Decadencia?" (pp. 21-42), observa que el concepto resulta *demasiado ambiguo* (p. 36). El historiador Le Goff aseveró con buen criterio que "el concepto de decadencia es de los más confusos que hayan sido aplicados en el campo histórico" (*El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 87; el capítulo III de este libro está consagrado a la decadencia, pp. 87 y ss.). "El éxito del concepto de decadencia parece haberse afirmado desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa al precio de la extenuación del concepto mismo" (p. 103).

180 . Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, 1958 [1918 y 1923].

181 . En el Tercer Reich, de la mano de Himmler, se impulsó el mito de una *raza aria* superior, divina y heroica, que estaba en cabeza de un *ranking racial* en cuyo último puesto se encontraba la *raza judía*. La *raza aria*, según esta leyenda, había sufrido un proceso de decadencia; el objetivo era devolverla a la posición preponderante que le correspondía.

182 . A propósito de la relación de Carl Schmitt con España, véanse Miguel Saralegui, *Carl Schmitt, pensador español*, Madrid, Trotta, 2016; José Antonio López García, "La presencia de Carl Schmitt en España", *Revista de Estudios Políticos*, 91, enero-marzo de 1996, pp. 139-168.

183 . *Cfr.* Anne Muxel, *Individu et mémoire familial*, París, Nathan, 1996; Jean-Hughes Déchaux, *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, París, Presses Universitaires de France, 1996. El autor de este último libro llama la atención sobre la persistencia de los nexos de filiación incluso después de la muerte de los antecesores familiares, al tiempo que se debilitan otros vínculos de pertenencia colectiva.

184 . Esa tibieza o apatía política que muchos antifranquistas jóvenes reprochaban a sus padres, y les distanciaba de ellos, respondía en ocasiones a una percepción poco lúcida, poco sutil e injusta. Merece la pena leer las perspicaces observaciones de Ana Cabana Iglesia en su artículo "Passive Resistence. Notes for a more complete understanding of the resistente practices of the rural population during the Franco dictatorship. Social Science, Peasantry and Passivity: a Difficult Relationship" (*Amnis*, 9, 2010). En una de sus apartados, titulado "¿Implicaba la pasividad campesina conformidad con el régimen de Franco?", escribe la autora: "La apatía y la indolencia en muchas esferas no debe ser vista simplemente como un triunfo del sistema sobre unos sumisos trabajadores de la tierra".

185 . Enrique del Olmo recuerda en su último libro el riguroso silencio que guardó su padre durante largos años sobre su pasado republicano: "Me costó muchos años y nuevos hechos (mi implicación en la lucha antifranquista) para saber que mi padre había sido un combatiente republicano. Fue a mediados

de los años setenta cuando empecé a conocer algo de su implicación política y sindical. Mi padre, afiliado a la UGT en los años veinte, alcanzó a contarme su presencia en el entierro de Pablo Iglesias y algunos de sus avatares en la guerra…" (*Lugares de una vida. 1952-2018*, Madrid, edición del autor, 2023, p. 57).

186 . En relación con el trabajo pertenezco a una generación fronteriza. El arquetipo del trabajador, empezaba a dejar de ser un elemento social central, como había venido siendo. Ese tiempo empezaba a quedar atrás. Eugenio Trías lo recordó hace años comentando un libro de Ernst Jünger: "Ese tiempo no es el nuestro, pero sí fue el de los padres de quienes nacimos en medio de la gran contienda mundial. Nuestra generación ha asistido al ocaso de esa figura ideal… […] Nuestro mundo no está ya dominado por el arquetipo […] de *El trabajador*. A este arquetipo apuntaban los dos extremos ideológicos, mucho más semejantes entre sí de lo que a primera vista parecerían, el leninismo stalinista y el nacionalsocialismo" (*El Mundo*, suplemento "La Esfera", 5 de noviembre de 1995, p. 12).

187 . Michael Löwy estudió las *afinidades electivas* en su sugestiva obra *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, París, Presses Universitaires de France, 1981; edición en castellano: *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*, Santiago de Chile, Ariadna, 2017. Sobre la noción de afinidad electiva: Werner Stark, *The sociology of knowledge: An essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958 [nuevas ediciones en 1998 y 2001].

188 . Televisión Española empezó a emitir en octubre de 1956, pero hubo que esperar unos años para que su señal llegara a toda Guipúzcoa.

189 . Stanley G. Payne, *Franco y José Antonio*, *op. cit.*

190 . Alfons Cervera ha tenido el acierto de volver la mirada sobre aquellas ediciones de bolsillo que permitieron acceder a la lectura a tanta gente (*Algo personal. ¿Te ha picado alguna vez una abeja muerta?*, Barcelona, Piel de Zapa, 2021).

191 . Santiago Alba Rico, *España*, Madrid, Lengua de Trapo, 2021, pp. 14-16.

192 . Tengo que agradecer a mi viejo amigo Guillermo Lusa la información que me ha proporcionado sobre aquel acontecimiento. El decreto para la creación de las centrales lecheras fue de 1952. Se constituyeron como cooperativas en Vizcaya y Navarra en 1953, y en Guipúzcoa en 1954. Las manifestaciones —al grito de "Leche, sí; Gurelesa [el nombre de la central lechera], no"— tuvieron lugar en los días 22 y 23 de septiembre de 1958. Una detallada crónica fue publicada en el órgano de la CNT (*Solidaridad Obrera*, 16 de octubre de 1958).

193 . Son muy ilustrativas a este respecto las consideraciones de Guillermo Lusa en las notas autobiográficas que figuran en su libro *Història, enginyeria i compromís*, edición de Antoni Roca Rosell y Albert Corominas Subias, Barcelona, Universitat Politècnica de Catalunya, 2018, pp. 11-12.

194 . Mi incorporación al antifranquismo, como la de tantos otros, fue favorecida por los medios socio-religiosos con los que me relacioné. Leo un texto de quien ha presidido el Tribunal Superior de Justicia del País Vasco en la última década, Juan Luis Ibarra, que evoca así su acceso al antifranquismo: "Transité en esos años al antifranquismo provisto de muy livianas alforjas: la enseñanza de vida del sacerdote Lucio Azkoaga, el entusiasmo por el Concilio Vaticano II explicado desde el manual que José María González Ruiz tituló *Creer es comprometerse* y una errática formación política conectada con la tarea de vendedor-propagandista de los libros de la editorial Zero-ZYX registrada por nuestros luego íntimos amigos Pedro Ibarra y Carmen Oriol" ("Palabras de agradecimiento", *Grand Place*, 15, julio de 2021, p. 158). Son muchas las personas jóvenes de aquella época que podrían aportar testimonios similares.

195 . *Les grands cimetières sous la lune*, París, Plon, 1938; edición en castellano: *Los grandes cementerios bajo la luna*, Barcelona, Lumen, 2009. El régimen de los sospechosos, denunció Bernanos, es aquel que "juzga lícito y normal no solo agravar desmedidamente el carácter de ciertos delitos, con el fin de hacer caer a los delincuentes bajo el peso de la ley marcial […], sino también exterminar preventivamente a los individuos peligrosos, es decir, sospechosos de poder convertirse en tales" (p. 113 de la primera edición francesa).

196 . Hugh Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, 1967, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009, p. 11. Su cuarto capítulo está dedicado a los *orígenes religiosos de la Ilustración* (pp. 201-240).

197 . El marxismo cobró un notable impulso en los años sesenta en un doble sentido: se extendió en el ámbito académico, en Europa occidental y en EE UU, y fue adoptado, también, como *cultura de identificación* por parte de nuevas organizaciones de izquierda. El marxismo era materia de interés y objeto de culto en variados ambientes, en los que ponerlo en cuestión era mal visto. Lo constataba Perry Anderson en estos comedidos términos: "No hemos tomado con suficiente seriedad la posibilidad de que en la herencia clásica [marxista] haya elementos no solo incompletos sino erróneos" (*Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 136).

198 . Luis Alzola, viejo amigo, compañero en el MC desde sus comienzos, sindicalista y miembro de la JOC en la segunda mitad de los años sesenta, describía como sigue algunos aspectos de una evolución ideológica, la suya, que muchos podrían ver como propia: "Por el tipo de compromiso que adoptamos en la JOC fue inevitable pasar del catolicismo oficial, muy vinculado a los ricos y al régimen franquista, a otra manera de entender el Evangelio. Esto nos colocó en la línea de aquellos que veían que la Iglesia debía estar más pegada a los pobres y desprotegidos, algo parecido a lo que en América Latina se denominó *teología de la liberación*. De esto a las lecturas de Marx y Engels fue un abrir y cerrar de ojos. […] Y así acabas saliéndote de ese mundo para pasar a analizar la realidad de manera más científica, y terminas dejando de ser creyente" (entrevista incluida en el muy interesante libro de Koldo Izagirre *Voz y vida obrera. Luzuriaga,* Pasaia, Ayuntamiento de Pasaia, 2013, p. 177).

199 . El marxismo, por lo demás, sintonizaba con algunas de las notas características del espíritu

moderno que fue enraizando en Europa desde el Renacimiento. La idea de vida activa, la voluntad de controlar el destino, el rechazo de los procedimientos mágicos para abordar los problemas humanos…, eran piezas constitutivas de ese espíritu moderno y también del marxismo. Perry Anderson, en *Tras las huellas del materialismo histórico*, pasó revista a las razones de la primacía conquistada por el marxismo (Madrid, Siglo XXI, 2013, pp. 106 y ss.).

200 . Sobre *ser marxista*, *vid.* el cap. XII de mi libro *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1877-1900)*, Madrid, Talasa Ediciones, 1993, pp. 303-324. Karl Kautsky, uno de los principales promotores del primer marxismo, en su prefacio de 1898 a *La cuestión agraria*, mostraba una actitud muy extendida en los ambientes marxistas ortodoxos de finales del siglo XIX y comienzos del XX: "Cada vez que en una cuestión fundamental me venían dudas [sobre el marxismo], siempre acababa comprendiendo que la falta era mía, y no de mis maestros; un estudio en profundidad del problema me obligaba a reconocer lo justo de su punto de vista. Es así como cada nuevo examen, cada nuevo intento de revisión, no me conducía sino a una confianza cada vez mayor, a una adhesión más fuerte a la doctrina cuya difusión y aplicación se han convertido en la finalidad de mi vida" (*La question agraire* [edición facsímil de la publicada en 1900 por V. Giard et E. Brière], París, François Maspero, 1970, p. XV.

201 . Acerca del concepto de *marxismo*, véase mi estudio *La sombra de Marx*, *op. cit.*, cap. I, "¿A qué cabe llamar marxismo?", pp. 7-20, y cap. IV, "Marx en la literatura fundacional", pp. 63-86.

202 . Edward Shils, "The Concept and Function of Ideology", en David L. Sils y Robert Merton (eds.), *International Enciclopedia of the Social Sciences*, vol. VIII, Nueva York, Macmillan and Free Press, 1968. Acerca de las ideologías: Kurt Lenk, *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos,* Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982 [1961]; David McLellan, *Ideology*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1995; Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, 1936, Ciudad de México, FCE, 1987; Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI, 1987; Göran Therborn, *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 1987; Fernand Dumont, *Les idéologies*, París, Presses Universitaires de France, 1974 (edición en castellano: *Las ideologías*, Buenos Aires, El Ateneo Editorial, 1978); Michael Freeden, Lyman Tower Sargent y Marc Stears (eds.), *The Oxford handbooks of political ideologies*, Oxford, Oxford University Press, 2013; Andrew Heywood, *Political ideologies. An introduction*, Basingstoke (Hampshire), Palgrave Macmillan, 2013.

203 . Sobre el papel del marxismo en la formación de la identidad colectiva de la social-democracia de finales del siglo XIX y comienzos del XX, véase mi libro *La izquierda. Trayectoria en Europa occidental*, Madrid, Talasa, 1999, pp. 69-70.

204 . En cierta forma, se trata de una *hipocognición* resultante del hecho de que, en palabras de Tessa Dunlop, "los individuos y las instituciones desarrollan visiones simplificadas del mundo para dar sentido a su complejidad, excluyendo una ingente cantidad de información que podría contradecir dicha visión" ("La ciencia y el futuro. Por qué deberíamos aceptar la incertidumbre y la duda en lugar

de temerlas", en www.pensamientocritico.org, 9 de octubre de 2017).

205 . La comunicación, el intercambio y el diálogo son elementos clave para un buen conocimiento, pero, a su vez, el pensamiento grupal entraña servidumbres difíciles de superar. Irving L. Janis, "Pensamiento grupal", *Revista de Psicología Social*, vol. 2, 1987, p. 130.

206 . Maxime Rodinson, que conoció de primera mano la vida de un partido tan ideologizado como el Partido Comunista Francés, al que perteneció durante 21 años, resaltó las dificultades de las ideologías para captar los hechos en su complejidad (*De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, París, Pocket, 2000).

207 . Marc Angenot, *L'utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, París, Presses Universitaires de France, 1993, p. 342.

208 . J.-P. Sironneau, "L'idéologie entre le mythe, la science et la glose", *op. cit.*, p. 44.

209 . Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus, 1998, p. 182.

210 . Michel Wieviorka, "Les maoïstes français et l'hypothese terroriste", París, *Esprit*, octubre-noviembre de 1984, pp. 133-134.

211 . Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, recogido por Godfrey Lienhardt, *Antropología social*, Ciudad de México, FCE, 1974 [1964], p. 217.

212 . Para Georges Duby, las ideologías tienen como misión fundamental dar seguridad a los seres humanos (*Historia social e ideologías de las sociedades*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 85).

213 . Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano* [1927], recogido en *Escritos básicos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, t. II, pp. 544-545. No es ocioso leer ese texto a la luz del siguiente párrafo, de 1949, en el que complementa su idea del miedo con la de riesgo: "El problema del reformador social no consiste simplemente en buscar medios de seguridad, pues si esos medios, una vez encontrados, no nos proporcionan una profunda satisfacción, se abandonará la seguridad por la gloria de la aventura. El problema consiste más bien en combinar el grado de seguridad, que es esencial para las especies, con las formas de aventura, de peligro y de pugna que sean compatibles con la vida civilizada" (*Autoridad e individuo*, Ciudad de México, FCE, 1973 [1949], p. 23).

214 . Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 91-92.

215 . Es la expresión de la que se sirvió Neil J. Smelser para referirse a "los sueños dorados que explican, relatan o pronostican un hecho favorable", algo que corresponde al mencionado sesgo del pensamiento deseante y al autoengaño (*Teoría del comportamiento colectivo*, Ciudad de México, FCE, 1989 [1963], p. 110).

216 . Estos relatos poseen una función explicativa, "proporcionan ciertas claves para comprender el presente, constituyendo una retícula por medio de la cual parece ordenarse el caos desconcertante de hechos y acontecimientos" (Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, París, Seuil, 1986, p. 14).

217 . Georges Gusdorf, *Mythe et métaphisique*, París, Flammarion, 1984 [1953], p. 308.

218 . *Cfr.* Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. Vol. 2: La pensée mythique*, París, Les Éditions de Minuit, 1972 [1953]; del mismo autor, *Antropología filosófica*, Ciudad de México, FCE, 1987 [1944], cap. VII, "Mito y religión", pp. 113 y ss.; Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, París, Gallimard, 1968-1973; Roland Barthes, *Mythologies*, París, Seuil, 1957; Roger Caillois, *El mito y el hombre*, Ciudad de México, FCE, 1988 [1938]; Raymond Ruyer, *Les nuisances ideologiques*, París, Calman-Levy, 1972; Alfred Sauvy, *Mythologies de notre temps*, París, Payot, 1965. Los mitos políticos son el objeto del mencionado libro de Raoul Girardet (*Mythes et mythologies politiques*, *op. cit.*). Philippe Braud trata de algunos de ellos (los mitos de integración, los de legitimación, los de imputación) en *La vie politique*, París, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 35 y ss.

219 . *Réflexions sur la violence*, París/Ginebra, Slatkine, 1981 [1906], pp. 153 y 149. *Cfr.* el admirable trabajo de José Ignacio Lacasta-Zabalza, *Georges Sorel en su tiempo (1847-1922). El conductor de herejías*, Madrid, Talasa, 1994, pp. 337 y ss.; Larry Portis, *Georges Sorel. Presentation et textes choisis*, Montreal, La Brèche, 1989, pp. 73 y ss., 264 y ss., y 287 y ss.

220 . José Carlos Mariátegui, "La lucha final" (20 de marzo de 1925), en *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, vol. I, p. 419.

221 . A menudo no se trata de construcciones *ex novo*, sino de recreaciones de viejas identidades. Esto se puede percibir claramente en las identidades revolucionarias del siglo XX. Tampoco son raros los modelos identitarios procedentes de pasados lejanos. Así, escribió Burckhardt: "Los florentinos son el modelo y el prototipo de los italianos de hoy y, en general, del europeo moderno" (citado por Alfred von Martin, *Sociología del Renacimiento*, Madrid, FCE, 1981 [1932], p. 16).

222 . Sobre el concepto de *religión secular*, véase José Luis García, "Declinaciones de la religión en la modernidad", *Revista Internacional de Sociología*, 65(47), mayo-agosto de 2007, pp. 203-211.

223 . Emilio Gentile estableció una distinción entre *religión civil* y *religión política*. La primera implica una forma de sacralidad en un marco pluralista, mientras que la segunda es propia de situaciones de monopolio del poder (*Les religions de la politique*, París, Seuil, 2005).

224 . Marc Saint-Upéry habló de una "cuasirreligión mesiánica de la misión histórica de la clase obrera representada por un clérigo seglar" ("Tres derroteros del marxismo: pseudociencia, historia, ontología", Buenos Aires, *Nueva Sociedad*, 256, marzo-abril de 2015 [edición electrónica]). John Gray aludió a *la religión política moderna* y al comunismo como *nueva versión de las creencias apocalípticas* y *reencarnación laica de toda una serie de creencias cristianas anteriores*: "En su momento álgido, el comunismo del siglo XX reproducía buena parte de las características de los movimientos milenaristas

que conmocionaron Europa en la época tardomedieval" (*Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 16). Georges L. Mosse se refirió al fascismo como *nueva religión* (*La révolution fasciste*, *op. cit.*, 2003). Otros autores han hablado de *religión invisible* (Thomas Luckmann) o de *religión implícita* (Edward I. Bailey). Este ultimo escribió: "El término de religión implícita evoca más bien una religiosidad todavía no articulada, o quizá, más exactamente, una religiosidad cuyo carácter religioso no ha sido reconocido todavía". Religión invisible, por su parte, parece acentuar el hecho de que esa religión no es perceptible mediante la observación ("La religion implicite et son reseau d'études", *Religiologiques*, 14, otoño de 1996 [edición electrónica]).

225 . Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Ciudad de México, FCE, 1979 [1922], p. 410.

226 . Alfred Müller-Armack, *El siglo sin Dios,* Ciudad de México, FCE, 1958 [1948], p. 8.

227 . Marc Richir, *Du sublime en politique*, París, Payot, 1991, pp. 166 y ss.

228 . Danièle Hervieu-Léger, "Religion, objet perdu et reconstruit: un parcours de recherche", *Religiologiques*, 9, primavera de 1994 [edición electrónica].

229 . Michel Miranda, "Le politique comme métamorphose du religieux", *Cahiers de l'Imaginaire*, 2, 1988.

230 . George Steiner, *Nostalgia del absoluto*, 1974 [edición electrónica, sin fecha].

231 . Acerca de los problemas implicados en la conceptualización como *religión* del marxismo y de otras ideologías socialistas, véase mi obra *La izquierda*, *op. cit.*, pp. 138-140. Se pueden hallar unas cuantas definiciones de la religión en los siguientes textos: Robert N. Bellah, *Beyond belief: Essays on religión in a post-traditional world*, Nueva York, Harper and Row, 1976, p. 21; Roland Campiche *et al.*, *Croire en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, p. 35; Karel Dobbelaere, "Secularisation: a multidimensional concept", *Current Sociology*, 29(2), 1981, p. 47 (en castellano: *Secularización: un concepto multidimensional*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1994); Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan, 1912, p. 65; Danièle Hervieu-Léger, *La religión pour mémoire*, París, Éditions du Cerf, 1993, p. 119; Talcott Parsons, *The social system*, Glencoe, Free Press, 1951, p. 2; Jean-Pierre Vernant, "Quand quelqu'un frappe à la porte", en VV AA, *Le religieux dans le politique. Le genre humain*, París, Seuil, 1991, p. 10; Max Weber, *Économie et societé*, París, Plon, 1971, pp. 429 y 432.

232 . Idea relevante del abate Gregoire durante la Revolución francesa. Rita Hermon-Belot, *L'abbé Gregoire. La politique de la verité*, París, Seuil, 2000.

233 . A estas cuestiones destiné un apartado titulado "El socialismo como sucedáneo de la religión tradicional" en *La izquierda*, *op. cit.*, pp. 130-141. Allí aludí al legado cristiano que heredó el socialismo. Entre las similitudes que se pueden observar entre cristianismo y marxismo, "cabe destacar

su perspectiva de sentido escatológica y salvadora; la figura redentora del proletariado; un estricto sistema de creencias; unas tendencias sacralizadotas; un entramado institucional y jerárquico, integrador y ordenador; unas prácticas rituales" (p. 140). El socialismo marxista "hace frente a la pérdida de lo religioso levantando un nuevo artefacto destinado a ocupar su lugar, el cual no puede dejar de ser deudor tanto del legado religioso tradicional como del nuevo clima espiritual del siglo XIX. Es una expresión fiel del temple moderno respecto a la religión: alejamiento y superación unidos a continuidad y reproducción de lo religioso con maneras renovadas" (p. 141).

234 . Véase el capítulo X de mi libro *La sombra de Marx, op. cit.*, pp. 227-254. En un artículo titulado "Cristianismo e izquierda" escribí lo que sigue: "Buena parte de los promotores de las ideas socialistas se consideraban cristianos y hablaban un lenguaje cristiano. Pero no se trata simplemente de que esos primeros representantes del socialismo fueran cristianos; es algo más: eran socialistas en tanto que cristianos. Su socialismo se generaba íntimamente pegado a su cristianismo. Venía a ser la aplicación en el ámbito social de sus valores evangélicos" (*Éxodo*, 48, marzo-abril de 1999, p. 4).

235 . Pierre-Joseph Proudhon, carta a Karl Marx del 17 de mayo de 1846, en *Cartas de P.-J. Proudhon*, escogidas y anotadas por Daniel Halévy y Louis Guilloux, Madrid, M. Aguilar Editor, 1932, p. 50.

236 . Peter Berger, *La revolución capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*, Barcelona, Península, 1991, p. 239. Robert Nisbet, entre otros, afirmó categóricamente que el marxismo tiene un carácter religioso (*Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991 [1980], pp. 369-370). Pierre Chaunu sostuvo que el marxismo debió una parte de su éxito a *la laicización del mesianismo y de la esperanza escatológica* (*Historia cuantitativa, historia serial*, Ciudad de México, FCE, 1987, p. 430). Son numerosos los autores que han llamado la atención sobre este aspecto. Entre ellos, Mircea Eliade, quien escribió que "Marx volvió a tomar uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático-mediterráneo, es decir, el papel redentor del justo (en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos están llamados a cambiar el estado ontológico del mundo" (*Mito y realidad*, Barcelona: Labor, 1983 [1963], p. 191). Víctor Massuth sostuvo que lo que lleva a la escatología es "fundamentalmente, la convicción religiosa de que "lo justo" se realizará en un *tiempo perfecto*" (*Sentido y fin de la historia en el pensamiento religioso actual*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1963, p. 45).

237 . Véase Hans Blumenberg, *La legitimité des Temps modernes*, París, Gallimard, 1999 [1966], pp. 11 y ss, y el capítulo IX de la primera parte "La retórica de la secularización", pp. 112-131 (edición en castellano: *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008). Merece la pena considerar su crítica de Carl Schmitt, quien veía los conceptos principales de la teoría política moderna como conceptos teológicos secularizados (p. 101). Blumenberg discutió la idea de Karl Löwith, Eric Vogelin y Carl Schmitt, para los que la modernidad incorporó al mundo profano piezas de la tradición cristiana, con su consiguiente deslegitimación. Blumenberg, por el contrario, defendió la autenticidad de la época moderna y sostuvo que la secularización de los tiempos modernos representó una recuperación de la conciencia de la realidad que había prevalecido antes de la era cristiana (p. 17). En diversos aspectos el libro se complementa con *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000 [1979].

238 . La sacralización de los textos propicia una tendencia al fundamentalismo, entendido como una fidelidad estricta a la literalidad de las obras consideradas primordiales. Acerca de la sacralización de la política, véase Emilio Gentile, *Les religions de la politique*, *op. cit.* Georges Balandier se detuvo en esta cuestión en su libro *Anthropologie politique*, en el que sostuvo que lo sagrado y lo político son "fuerzas complementarias y antitéticas […] Su homología no es tal sino en la medida en que los dos conceptos son regidos por una tercera noción que les domina: la de orden, o de *ordo rerum*. […] Lo sagrado y lo político contribuyen conjuntamente al mantenimiento del orden establecido" (París, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991 [1967], pp. 128-129).

239 . *Cfr.* Pierre Bouvier, "Le monde du travail: sécularisation et sacralisation", en Claude Rivière y Albert Piette (dirs.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes*, París, L'Harmattan, 1990, pp. 48-58.

240 . *Cfr.* Serge Moscovici, *L'age des foules*, Bruselas, Complexe, 1991 [1ª ed. en París, Fayard, 1981]. Según este autor, ese carácter religioso se debe a la necesidad de certezas. "En ningún caso se funda sobre un supuesto sentimiento religioso inherente a la naturaleza humana" (p. 462). La noción de lo sagrado, que se ha autonomizado de las religiones, en cualquier caso, no escapa a cierto grado de ambigüedad, como bien subrayó Julien Ries en su libro *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Encuentro, 1989. Un concepto restringido de lo sagrado se puede hallar en Roger Caïllois, *L'homme et le sacré*, París, Gallimard, 1963 [1950], pp. 18-19.

241 . La crisis que empezó a emerger en la segunda mitad de los años setenta, ya no fue una crisis como las anteriores; fue algo más, en contra de lo que opinaron inicialmente algunos marxistas, como Michelangelo Notarianni, quien la interpretó como *una crisis como las demás, aunque más radical*. "Le crisi del marxismo", *il manifesto*, cuaderno nº 6, 1978, pp. 55-64. Acerca del apogeo y el declive de la influencia marxista se puede consultar el capítulo 5 de mi trabajo *De la indignación de ayer a la de hoy*, *op. cit.*, pp. 81-119.

242 . Las distintas etapas de la influencia del marxismo fueron examinadas por Eric Hobsbawm en su obra *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2011. Las fases que distingue Hobsbawm son: 1880 y 1914, pp. 211 y ss.; entre 1929 y 1945, pp. 261 y ss., y entre 1945 y 1983, pp. 344 y ss. La cuesta abajo de la influencia marxista entre 1983 y 2000 es objeto del capítulo 15, pp. 385 y ss.

243 . A propósito del desgaste del marxismo, véase el libro de Lucio Colletti *Le déclin du marxisme*, París, Presses Universitaires de France, 1981.

244 . Véanse, entre los apéndices que figuran al final de estas páginas, "El apoyo al nacionalismo radical vasco: necesidad y dificultades de la autocrítica" y "El final del silencio".

245 . Rafael del Águila, *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Barcelona, Taurus, 2008, pp. 14 y ss. El peligro, escribió, son "los optimistas armados de ideales, de una teoría consoladora y dispuestos a legitimar los medios transgresores necesarios para su realización" (p. 41).

246 . Este es uno de los aspectos a los que se refiere la teoría de la *disonancia cognitiva*, formulada por Leon Festinger en *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Stanford University Press, 1957.

247 . Antonio Rivera y Eduardo Mateo (eds.), *Verdaderos creyentes. Pensamiento sectario, radicalización y violencia*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2018, p. 9.

248 . Stokely Carmichael, "Poder Negro", en David Cooper (ed.), *La dialéctica de la liberación* [recopilación de intervenciones en el Congreso de la Dialéctica de la Liberación, celebrado en Londres en 1967], Ciudad de México, Siglo XXI, 1975, p. 156.

249 . Herbert Marcuse, "Liberación respecto a la sociedad opulenta", en David Cooper (ed.), *La dialéctica de la liberación, op.cit*, p. 188.

250 . Véase Isaiah Berlin, "La decadencia de las ideas utópicas en Occidente", en *El fuste torcido de la humanidad, op. cit.*, pp. 39 y ss.

251 . Recogido por Engelbert Käser, *Los socialistas pintados por sí mismos*, Madrid: Saturnino Calleja, sin fecha, p. 87.

252 . Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015 [1957], p. 404.

253 . Véase Jules Monnerot, *Les lois du tragique*, París, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 26-27.

254 . Así fue puesto de relieve por Rafael Díaz Salazar: "La crítica del 'capitalismo liberal', o del capitalismo a secas, es una antigua tradición católica. Se diría que existe una desconfianza, una hostilidad, una antipatía —en el viejo sentido alquimista del término: 'falta de afinidad entre dos sustancias'— hacia este sistema económico" ("Modernidad y crítica de la modernidad en la teología de la liberación" [conferencia en el Primer Foro Religioso Popular, 14-16 de mayo de 1993, Vitoria-Gasteiz], en VV AA, *Cristianismo y modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1993, p. 156). En ese mismo texto estableció un nexo entre ese anticapitalismo y el de la teología de la liberación, la cual "es heredera de esta tradición en la medida en que los teólogos latinoamericanos han estado profundamente influidos, a través de toda su formación, por la doctrina social de la Iglesia y por su postura negativa hacia el dinero y la mercancía. Pero innova considerablemente en varios sentidos: a) la radicaliza en un sentido más general y sistemático; b) articula la crítica moral con un análisis económico moderno (de inspiración marxista) de la explotación; c) sustituye la caridad por la justicia social; d) rehúsa idealizar el pasado patriarcal, y e) propone como alternativa una economía socializada" (p. 157).

255 . María José Esteban Zuriaga ha estudiado el apogeo del progresismo católico español en los años sesenta y setenta del siglo XX: "Catolicismo progresista durante el franquismo: fuentes intelectuales y manifestaciones culturales de la contestación a la dictadura", en Cristina Alquézar, Daniel Aquillué y Pablo Aguirre (eds.), *Naciones en conflicto*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2019, pp.

449-472.

256 . Carmen Bernabé, "Reino de Dios", *op. cit.*, p. 1136.

257 . Citado por Andrew Bradstock, "A Christian contribution to Revolutionnary praxis?", en David McLellan y Sean Sayers, *Socialism and Morality*, Londres, Macmillan Press, 1990, p.167.

258 . "El evangelio contra una economía sin sociedad", Madrid, *Éxodo*, 25, septiembre/octubre de 1994, p. 36.

259 . José Comblin, "Gracia", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (coords.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, pp. 82-83.

260 . Guillermo Rovirosa, *Manifiesto comunitarista*, Madrid, ZYX, 1966, p. 15.

261 . Giulio Girardi, texto reproducido en *Diakonía,* 26-27, marzo de 1992.

262 . Esa relación se expresa de manera especial a través del *milenarismo* y del *mesianismo*. Como observó Jean Servier, "son muchos los mesías aparecidos a favor de las corrientes milenaristas, los cuales repitieron el gesto de Moisés guiando al pueblo elegido o dando órdenes de exterminar a los infieles encontrados en el camino; muchos fueron también los precursores que anunciaron la Parusía próxima [el segundo advenimiento del Salvador] y ordenaron la purificación previa de la Tierra: la matanza de los impíos. El arquetipo de la marcha hacia la Tierra de Promisión grabó en Europa o en el Nuevo Mundo la toponimia del Antiguo Testamento, resucitando a Sión o fundando nuevas Jerusalem" (*Historia de la utopía,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, p. 251). *Cfr.* Jean-Christian Petitfils, *Les socialismes utopiques*, París, Presses Universitaires de France, 1977, pp. 170 y ss.; Lyman Tower Sargent y Roland Schaer (dirs.), *Utopie. La quête de la societé idéale en Occident*, París, Fayard, 2001.

263 . Georges Duby se refirió a la emergencia en Francia, entre el año 1000 y la batalla de Bouvines [julio de 1214], de una idea de la sociedad perfecta, dividida en tres grupos: quienes rezan, quienes trabajan y quienes guerrean, todo ello en beneficio de la colectividad. El historiador se refería a "Lo que no existe sino en la imaginación, la facultad que posee el espíritu de forjar imágenes […], un objeto muy real aunque inmaterial" (*L'histoire continue*, París, Odile Jacob, 1991, pp. 158-159).

264 . *Cfr.* el capítulo 6, "Las utopías", del libro de Perry Anderson *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson,* Madrid: Siglo XXI, 1985 [1980], pp. 174-193. Respecto al utopismo socialista español, tiene especial interés el libro de Antonio Elorza *Socialismo utópico español*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

265 . William Morris, *News from nowhere or An epoch of rest*, 1890. Edición en castellano: *Noticias de ninguna parte*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

266 . *Memoire du curé Meslier*, prefacio de Armand Ferrachi, Levallois-Perret, Éditions Exils, 2000; Noël Rixhon, *Le curé Jean Meslier: "Dieu n'est pas". Extraits choisis de sa pensée*, Levallois-Perret, EME

Éditions, 2012; Patrick Graille y Mladen Kozuf (dirs.), *Discours antireligieux français du dixhuitième siècle. Du curé Meslier au Marquis de Sade*, París, L'Harmattan, 2003.

267 . *Oeuvres philosophiques* [introducción, edición crítica y anotaciones de Bertrand Delhaume; prefacio de André Robinet], París, J. Vrin, 1994; Eric Puisais (dir.), *Léger-Marie Deschamps, un philosophe entre Lumière et oubli,* París, L'Harmattan, 2001; del mismo autor, "Dom Deschamps: métaphysique de la communauté et réalisation de l'individu", *Dix-huitième siècle*, 41, 2009, pp. 187-203; André Robinet, *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon*, París, Seghers, 1974.

268 . *El sentido de la realidad*, *op. cit.*, pp. 130 y ss.

269 . Jeremy Adelman, "La idea de que el mundo está en declive terminal es muy peligrosa", *GK*, 2 de enero de 1918.

270 . En relación con estos problemas es sugerente la lectura de: Albert Camus, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 2013 [1951]; Jorge Semprún, *Netchaïev ha vuelto*, Barcelona, Tusquets, 1988; Jean-Yves Guérin, "Noces de sang. Albert Camus", *Esprit*, 10-11, octubre-noviembre de 1984, pp. 147-155; Jorge Serrano Martínez, *Dostoiévskiy. Entre el bien y el mal*, Madrid, Editorial Complutense, 2003.

271 . Estas líneas pertenecen a la introducción, titulada "La propensión utópica", del libro de Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel *El pensamiento utópico en el mundo occidental. I: Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI*), Madrid, Taurus, 1984, p. 13. Barrington Moore, Jr., resaltó que la concepción de una *edad de oro* a la que sería deseable retornar se hallaba en la tradición confuciana china; así, trajo a colación "la idea taoísta de la curación de los males de la civilización mediante la vuelta a la simplicidad primitiva" (*Les origines sociaux de la dictature et de la démocratie*, París, La Découverte/Maspero, 1983 [1967], p. 397). *Cfr.* Jean Chesnaux, "Les traditions égalitaires utopiques en Orient", *Diogène, Revue Internationale des Sciences Humaines*, 62, 1968.

272 . Véanse Octavio Groppa, "Historia y Escatología en Joaquín de Fiore", *Stromata*, 67(3/4), julio-diciembre de 2011, pp. 219-244; Roberto Rusconi, "La historia del fin: cristianismo y milenarismo", *Teología y vida*, 44, 2003, pp. 209-220.

273 . Carmen Bernabé, "Reino de Dios", *op. cit.*, p. 1136.

274 . *Cfr.* Arno Münster, *Ernst Bloch. Messianisme et utopie. Introduction a une "phénomenologie" de la conscience anticipante*, París, Presses Universitaires de France, 1989, p. 219 y ss.; Eberhard Braun, "Possibilité et non-encore-être. L'ontologie traditionelle et l'ontologie du non-encore-être de Bloch", en Gérard Raulet (dir.), *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*, París, Payot, 1976, pp. 155-170; Ernst Bloch, *El principio esperanza*, edición al cuidado de Francisco Serra, traducción de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, t. I, 2004, t. II, 2006, t. III, 2007. Acerca del concepto de utopía en Bloch, y de su evolución, véanse Francisco Serra, "La evolución del concepto de utopía y su lugar en el pensamiento político contemporáneo", en *Derecho y Política*, Madrid, Argés 1997; "Utopía e ideología en el pensamiento de Ernst Bloch", en http://bitly.ws/JXWH.

275 . Isaiah Berlin, en *El fuste torcido de la humanidad*, *op. cit.*, p. 27, recuerda cómo, a través de la lectura de Maquiavelo, comprendió algo que le produjo una conmoción: "Que no todos los valores supremos que perseguía la humanidad en el presente y había perseguido en el pasado eran necesariamente compatibles entre ellos". En mi cuaderno de trabajo *Modernidad, posmodernidad* (Madrid, Talasa, 1997, pp. 121-130), consagré una sección a la conciencia trágica, una de cuyas dimensiones es una complejidad axiológica que incluye la rivalidad entre valores, así como la constitución antinómica de la acción humana. "La complejidad resultante de la colisión entre valores antagonistas es una de las facetas más sugestivas e inquietantes de la existencia humana, de la vida social y del movimiento histórico" (p. 124). "El sentido trágico tiene la virtud de expresar la ambivalencia de la acción, la textura antinómica y laberíntica del ser, la complejidad de lo humano, la inexistencia del bien puro y la imposibilidad de alcanzar la plena armonía" (p. 128). En el mismo sentido, Steven Pinker criticó *los sueños utópicos de la armonía perfecta*. "La vida humana no está nunca libre de fricción. […] En el mundo real, nuestras historias vitales son en buena medida historias de conflictos…" ("La genética evolutiva y los conflictos de la vida social humana", en John Brockman (ed.), *Eso lo explica todo*, *op. cit.*, p. 64).

276 . Benedetto Croce, *Filosofía práctica en sus aspectos económico y ético*, Madrid, Francisco Beltrán, 1926 [1909], p. 374.

277 . *Cfr.* mi libro *Poder político y participación popular,* Madrid, Talasa, 2003, pp. 28-30.

278 . *Ibid.*, pp. 22-27.

279 . Fernando Fernández-Llebrez hace hincapié en que se trata de una totalidad, como subrayó hace años García Pelayo, "donde los elementos liberales, democráticos y sociales son interdependientes entre sí quedando interrelacionados: no hay Estado democrático sin Estado liberal, no hay Estado liberal sin Estado democrático, no hay Estado liberal sin Estado social…" (nota inédita, 1 de febrero de 2021).

280 . A ello se ha referido con buen criterio Fernando Fernández-Llebrez en su reciente libro *Dr. Jekyll y Mr. Hyde. Los peligros de la omnipotencia política en la España de hoy*, Granada, Comares, 2020: "El objetivo normativo de alcanzar sociedades perfectas y, por ende, la plena perfectibilidad humana comporta una determinada visión de los seres humanos que tiene que ser acorde al tamaño de la meta propuesta" (p. 120). Se precisa una percepción realista de lo humano como *ambivalente y vulnerable*.

281 . "El siglo XVIII busca al hombre verdadero, al hombre desnudo, auténtico, bajo la capa del hombre civilizado" (Michel Winock, *Le socialisme en France et en Europe. XIXème et XXème siècles*, París, Seuil, 1992, p. 14). Aunque con un contenido diferente del que tuvo en el socialismo, una idea peculiar y uniformizadora del *hombre nuevo* se incubó también en los totalitarismos europeos de entreguerras, en Italia, en Portugal, en España, en la Francia de Vichy (Marie-Anne Matard-Bonucci y Pierre Milza (dirs.), *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste*, París, Fayard, 2004).

282 . Abel Poitrineau se refirió a "la reconstrucción del ser humano de acuerdo con un modelo único"

(*Les mythologies révolutionnaires. L'utopie et la mort*, París, Presses Universitaires de France, 1987, p. 71).

283 . Marcel Gauchet y Gladys Swain, *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, París, Gallimard, 1980, pp. 18 y ss. Véase Frédéric Rouvillois, "Utopie et totalitarisme", en Lyman Tower Sargent y Roland Schaer (dirs.), *Utopie*, *op. cit.*, pp. 316-321.

284 . Reproducido por Jean-Christian Petitfils, *Les socialismes utopiques*, *op. cit.*, p. 172.

285 . *Cfr.* María José Esteban Zuriaga, "*Sed levadura en la masa*. Catolicismo de base y movimiento obrero durante el tardofranquismo", IX Encuentro Internacional de Investigadores del Franquismo, Granada, 10 y 11 de marzo de 2016.

286 . Declaración de un antiguo militante de los COC, en Joel Sans, *Militancia, vida y revolución en los años 70*, *op. cit.*, p. 212.

287 . La URSS no solo era el modelo a seguir. Era *la base de la revolución internacional* y *la palanca principal para el desarrollo del movimiento revolucionario internacional* (Stalin, *Obras completas*, Moscú, Lenguas Extranjeras, 1953-1955, t. VII, p. 311). En el manual oficial *Fundamentos de marxismo-leninismo* (Moscú, Editorial Progreso, 1964) se negaba en la p. 766 que la URSS pretendiera ocupar una posición dirigente del *movimiento comunista internacional*. Pero en la p. 396 se afirmaba categóricamente que "la marcha objetiva de la historia ha convertido a la URSS en vanguardia y baluarte del movimiento socialista internacional". Esto se complementó con la teoría de que los intereses del régimen soviético eran idénticos a los del movimiento revolucionario de todos los países; no había diferencias entre los intereses nacionales de los distintos países (Stalin, *Obras completas*, *op. cit.*, t. IX, p. 29).

288 . La idea de la URSS como vanguardia internacional perduró hasta la ruptura entre los partidos comunistas soviético y chino en 1963. Todavía se decía, en un documento aprobado por la conferencia de 81 partidos comunistas celebrada en Moscú en 1960, que el Partido Comunista de la Unión Soviética "es y será la vanguardia universalmente reconocida del movimiento comunista mundial, por ser el destacamento más experimentado y aguerrido de este movimiento".
Hace años escribí una nota sobre esta cuestión: "Vivimos en un mundo intercomunicado en el que las ideas viajan a toda velocidad y las influencias se entrecruzan sin cesar. Así pues, la independencia ideológica de un colectivo o de una red de colectivos es relativa, pero, así y todo, a ese colectivo o a esa red les conviene preservarla en la medida de lo posible. Les conviene asegurar una autonomía ideológica y no limitarse a apropiarse de ideas formuladas por fuerzas o poderes que no están pensando en las circunstancias concretas en las que se desenvuelve cada colectivo y que, además, cuando difunden sus ideas están defendiendo intereses particulares. Bien está la apertura a inspiraciones diversas, pero una dependencia como la que hemos conocido tantas veces en partidos y movimientos acaba minando la capacidad de juicio de cualquier colectivo. Personalmente, viví durante años bajo la influencia maoísta y no exagero si digo que actué, por simple convencimiento, sin recibir nada a

cambio, como correa de transmisión de los mensajes propagados por el Estado chino".

289 . La siguiente aseveración de Norbert Elias, tan taxativa, no está muy lejos de experiencias que conocimos: "Es evidente que no existe idea alguna, por extraña que parezca, en la que los seres humanos no estén dispuestos a creer con profunda devoción…" (*La soledad de los moribundos*, Madrid, FCE, 1987, p. 12).

290 . Joel Sans, en su trabajo antes mencionado, alude a la importancia que tuvo el espíritu de sacrificio en la OIC, relacionándolo con el origen en la militancia cristiana de muchos de sus miembros (*Militancia, vida y revolución en los años 70*, *op. cit.*, p. 215). Hay un aspecto que tiene algo que ver con lo que estoy considerando: la predisposición a *vivir peligrosamente*. Sobre este particular no soy capaz de sostener nada que pueda valer para el conjunto de radicales de aquella generación. Creo que, a este respecto, cada caso era diferente; la realidad que conocí no era homogénea ni mucho menos. José Carlos Mariátegui, en referencia a lo que observó en su tiempo, fue más lejos cuando habló de una inclinación a vivir peligrosamente como algo característico de los revolucionarios (*El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Amauta, 1950, p. 21).

291 . Esta pluralidad de componentes de la conciencia ha sido muy frecuente en muchos movimientos populares. Claudio Pavone, por ejemplo, distinguió tres dimensiones en la conciencia de los resistentes italianos en la Segunda Guerra Mundial: patriótica, cívica y de clase (*Une guerre civile. Essai historique sur l'éthique de la Résistence italienne*, París, Seuil, 2004).

292 . Se puede percibir ahí una dimensión coercitiva, presente ya en algunos de los planes socialistas del siglo XIX. A ello se refirió críticamente Oscar Wilde: "Muchos de los planes del socialismo con los que he tropezado me parecen viciados por ideas autoritarias e incluso por coacciones efectivas. Naturalmente, ni la autoridad ni la coacción tienen nada que hacer aquí. Toda asociación debe ser completamente voluntaria" (*El alma del hombre bajo el socialismo*, Barcelona, Tusquets, 1975 [1881], pp. 16-17).

293 . Movimiento Comunista de España, *Los comunistas y las masas*, septiembre de 1972.

294 . Recogido por Georges Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1990, p. 28.

295 . Esa idea de trascendencia, relacionada a veces con la autoinmolación, la encontramos en algunos de los miembros de ETA en el periodo de 1968-1970. Vienen al caso las elocuentes palabras del irlandés Liam O'Flaherty: "Aun cuando nos aniquilen y perdamos la vida, nuestra insurrección será siempre una victoria si con ella presentamos un ejemplo de valor al pueblo de Irlanda, un ejemplo que lo decida a tomar las armas y a luchar por su libertad" (*Insurrección*, Madrid, Alianza Editorial, 1972 [1951], p. 101). Sobre la trascendencia en el mundo moderno, véase Alexis Philonenko, *Le trascendental et la pensée moderne*, París, Presses Universitaires de France, 1990.

296 . Michael Walzer, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*,

Buenos Aires/Madrid, Katz, 2008 [1965], p. 329. Se ha insistido sobradamente en el vínculo que une al leninismo con el jacobinismo. Así lo hace, por ejemplo, Tamara Kondratieva en *Bolcheviks et Jacobins. Itinéraire des analogies* (París, Payot, 1989): "Los escritos de Lenin de 1904-1906 están plagados de llamamientos a no descuidar la 'forma jacobina de actuar', a no presentar el jacobinismo como un 'espantajo' y a acabar con la autocracia 'al modo plebeyo'" (p. 64). La concepción jacobina de usar la fuerza para modelar y unificar la sociedad de un modo determinado acabó por impregnar el concepto nacional francés, compartido también, por cierto, con la extrema derecha, con Joseph de Maistre a la cabeza. De ello trató Pierre Birnbaum en su libro *La France imaginée*, París, Fayard, 1998.

297 . *Cfr.* Eric Hobsbawm, que en *La era de la Revolución* (Barcelona: Crítica, 2003 [1962]) recordó que la Revolución francesa dejó en herencia modelos y patrones de levantamientos políticos que fueron seguidos en muchos lugares de Europa. El propio Hobsbawm, en *Los ecos de la Marsellesa* (1990, Barcelona, Crítica, 2003), estudió la destacada influencia del jacobinismo en la izquierda francesa.

298 . Michael Walzer, *La revolución de los santos*, *op. cit.*, pp. 15-16.

299 . *Ibid.*, p. 332. Véanse también Christopher Hill, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1983 [1972]; Eric Hobsbawm, "El metodismo y la amenaza revolucionaria en Gran Bretaña" [1957], en *Trabajadores*, Barcelona, Crítica, 1979 [1964], pp. 36 y ss.; Abel Poitrineau, *Les mythologies révolutionnaires*, *op. cit.*, cap. 7, "La révolution anabaptiste", pp. 127-143; Hans-Jurgen Goertz, *The Anabaptists*, Londres, Routledge, 1996; Lawrence Stone, "La Revolución inglesa", en Robert Forster y Jack P. Greene (recopilación y prólogo), *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1986 [1970], pp. 67-121; George Thompson, *An essay on religion*, Londres, Lawrence & Wishart, 1949; Friedrich Engels, *La guerra campesina en Alemania*, Ciudad de México, Publicaciones Editoriales, 2017 [1850]; Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, París, Julliard, 1964; Frédéric Hartweg, "Thomas Münzer, théologien de la Révolution", en Gérard Raulet (dir.), *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*, *op. cit.*, pp. 205-221; Hugh Trevor-Roper, *La crisis del siglo XVII*, *op. cit.* Sobre el panorama social en la Europa de los siglos XVI y XVII: V. V. Samarkin, *Geografía histórica de Europa occidental en la Edad Media*, Madrid, Akal, 1981 [1976].

300 . Isaiah Berlin, "Notas para una conferencia futura", *Letras Libres*, octubre de 2001, p. 56. En el fascismo se manifestó abiertamente esta pretensión de *modelar* al pueblo de acuerdo con las ideas de *la vanguardia*. Mussolini fue muy explícito al respecto: "El pueblo italiano es ahora como una masa de mineral precioso. Hace falta fundirlo, limpiarlo de sus impurezas, trabajarlo. Todavía es posible una obra de arte. Se requiere un gobierno. Un hombre. Un hombre que tenga el toque delicado del artista y el puño de hierro del guerrero. Un hombre sensible y un voluntario. Un hombre que conozca al pueblo, que ame al pueblo, que lo guíe y lo someta, si es preciso por medio de la violencia" (*Popolo d'Italia*, noviembre de 1917, reproducido por Marie-Anne Matard-Bonucci y Pierre Milza en *L'homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945)*, París, Fayard, 2004, y en *Le Monde*, 14 de enero de 2005).

301 . Isabella Cosse, "'Infidelidades': moral, revolución y sexualidad en las organizaciones de la

izquierda armada en la argentina de los años 70", *Prácticas de oficio*, 1(19), junio de 2017, p. 5.

302 . Marta Cárdaba, "Una convicción feminista", en el libro colectivo *Los/las amigas de Yolanda. Homenaje en el 40º aniversario de su asesinato*, Santiago de Compostela, Andavira, 2020, p. 56.

303 . *Revolución personalista y comunitaria*, *op. cit.*, p. 208.

304 . Fernando Fernández-Llebrez ha estudiado lúcidamente la omnipotencia política en "Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente", *Foro Interno*, 1, 2001, pp. 39-64, y en su obra *Dr. Jekyll y Mr. Hyde, op. cit*.

305 . Hubo corrientes marxistas que se interesaron por las cuestiones morales, pero no fueron muchas. Véase el cap. V ("Ciencia, utopía, moral") de mi libro *La sombra de Marx*, *op. cit.*, pp. 63-85.

306 . Kepa Bilbao aborda estas cuestiones en su libro *Ética y política en Maquiavelo, Weber y Marx*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 97 y ss.

307 . *Modernidad, posmodernidad*, *op. cit.*, p. 125. Su última parte está dedicada a la *conciencia trágica*.

308 . Javier de Lucas defiende que este sustrato común debería estar formado por los valores de la Constitución y por los derechos humanos ("Política de laicidad e imposición de valores", *InfoLibre*, 18 de diciembre de 2010).

309 . Si bien la distinción entre lo bueno y lo malo es algo básico en la conciencia ética, no es satisfactoria la concepción que entiende el bien y el mal como dos polos absoluta y claramente diferenciados y separados. Me parecen más realistas percepciones, como la de José Luis López Aranguren, que vislumbran los cruces *del bien y el mal* (*Ética y política,* Madrid, Guadarrama, 1963, p. 125).

310 . Rafael del Águila, *Crítica de las ideologías*, *op. cit.*, p. 24. Véase también Leon Poliakov, *La causalidad diabólica*, Barcelona, Muchnik, 1982 [1980].

311 . Daniel Bell, "Georg Lukáks. Las raíces místicas de la revolución", *Claves de Razón Práctica*, 24, julio-agosto de 1992, p. 53.

312 . Estudié algunos problemas suscitados por los liderazgos en mi libro *Liderazgos sociales*, Madrid, Talasa, 2015. El espléndido trabajo de Archie Brown, *El mito del líder fuerte. Liderazgo político en la Edad Moderna* (Barcelona, Círculo de Tiza, 2018) está cuajado de reflexiones de interés sobre el particular.

313 . *Modernidad, posmodernidad*, *op. cit.*, p. 123.

314 . Georg Simmel, "Le concept de la tragédie de la culture" [1911], en *La tragédie de la culture et*

autres essaies, París, Rivages, 1988, p. 177.

315 . Max Weber, "La política como profesión" [1919], en *El trabajo intelectual como profesión*, Barcelona, Bruguera, 1983, pp. 135-136.

316 . Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, París, Calman-Levy, 1983 [1958], p. 250.

317 . *Modernidad, posmodernidad*, *op. cit.*, p. 123.

318 . VII Jornadas de Pensamiento Crítico, Universidad Carlos III, Leganés (Madrid), diciembre de 2007.

319 . Georges Duby, *L'histoire continue*, *op. cit.*, pp. 154-155.

320 . Texto inédito.

321 . La teoría sobre *la espiral del silencio* sostiene que las personas adaptan su modo de comportarse a lo que consideran que son las ideas predominantes en la sociedad o en determinado colectivo (Elisabeth Noëlle-Neumann, *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, Barcelona, Paidós, 1995 [1977]).

322 . "La organización militante se constituye en un espacio de sociabilidad alternativa depositario de expectativas irreales de satisfacción relacional fruto de la magnificación afectiva del elemento de unificación grupal de la militancia" ("Procesos psicosociales para la construcción del olvido. De las dictaduras a las democracias liberales", *Página Abierta*, 46, enero de 1995, p. 18). En el mismo texto se alude a un relevante factor de satisfacción: "El progreso militante (en capacidades, responsabilidades y acción) será fuente de autoestima, valoración grupal y poder interpersonal…".

323 . Esta forma de entender el compromiso militante la encontramos en otras organizaciones de la época. Por ejemplo, en los Círculos Obreros Comunistas, que participaron en la gestación de la Organización de Izquierda Comunista. En las "Definiciones provisionales de Círculos de Obreros Comunistas", de julio de 1972, se indica que "hay que ver si las actuaciones de los distintos militantes […] siguen una línea revolucionaria y si respetan los objetivos generales", y, si no es el caso, hay que "criticar con constancia y dureza tales actuaciones" (recogido por Joel Sans en su estudio *Militancia, vida y revolución en los años 70*, *op. cit.*, pp. 195-196).

324 . No me detendré aquí en las diferencias entre nuestro maoísmo, y su función en nuestro caso, y el maoísmo chino y su función en China. Aunque la coincidencia textual fuera completa, su significado y sus efectos, en uno y otro caso, obviamente fueron diferentes. Hace años, expuse mis puntos de vista sobre este asunto en una conferencia pronunciada el 10 de diciembre de 2004 en el Ciclo de Proyecciones y Debates celebrado en CaixaForum de Barcelona. El texto fue publicado en mi libro *Izquierda e ideología*, Madrid, Talasa, 2005.

325 . Artículo publicado en *CTXT* (*Contexto y Acción*), 4 de diciembre de 2019, y

www.pensamientocritico.org, diciembre de 2019.

326 . No he conseguido homogeneizar las referencias a partir de los datos variados que figuran en cada texto.